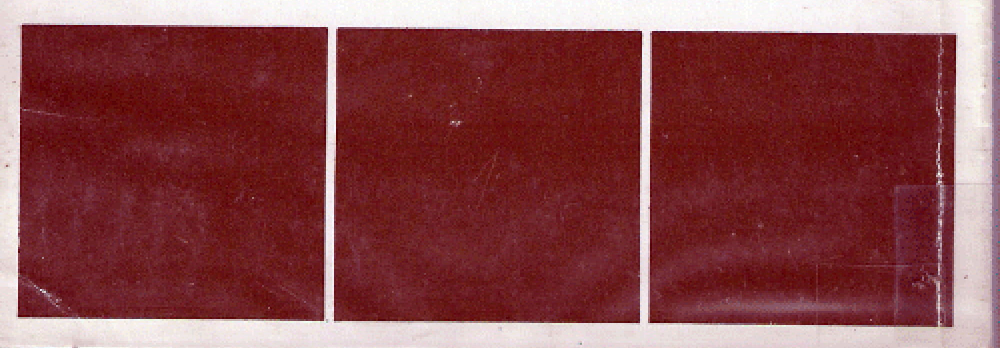
ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازيات العربية



مهدي عامل



مهدي
عامل

ازمة الحضارة العربية
ام ازمة
البرجوازيات العربية



١٩٨٧

دار الفارابي
تلفون: ٣١٧٢٠٥ / ٠١ ـ ص. ب: ١١/٣١٨١
بيروت ـ لبنان
الطبعة الخامسة ١٩٨٧

الـ
شهدي عطية الشافعي
م.ع

تمهيد

في مطلع شهر نيسان الماضي عقدت في الكويت ندوة فكرية حول موضوع « **ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي** » شارك فيها عدد كبير من أصحاب الفكر والثقافة من مختلف البلدان العربية · ولقد نشرت مجلة الآداب اللبنانية في عددها الخامس من هذه السنة القسم الاعظم من المداخلات ـ أربع وعشرين مداخلة بين بحث وتعقيب ـ كما نشرت مجلة « المعرفة » السورية قسما آخر منها · الندوة حدث بذاته ، والموضوع المنتقى حدث آخر ، وعدد الذين فكروا الموضوع هذا حدث أيضا بضخامته ، فليس من الجائز أن ندع مثل هذا الحدث يمر دون اشارة أو تفكير ، بل ضروري أن نتأمل هذه اللوحة الفنية التي يقدمها لنا أصحاب فكر معاصر عما يسمونه الفكر العربي · لكن عملية التأمل الضرورية هذه صعبة : كيف ننظر الى اللوحة ؟ هل **نصفها** بألوانها المتعددة فنعرض لكل لون منها ، أي نوجز للقارىء ما ورد في كل بحث أو تعقيب عليه ،من أفكار؟ لا نظن الوصف هذا نظرا سليما ، ففيه تكرار ، ولا يولّد تكرار القول معرفة بالقول ، بل ربما طمس المعرفة هذه من حيث هو

يريد تبيانها او استخراجها. ثم ان بوسع القارىء العودة الى النص الاصلي حيث نشر . أما هدفنا نحن فهو تحديد زاوية النظر التي منها نقرأ تلك النصوص المتتابعة بشكل نتمكن فيه من رؤية نوع المعرفة التي تتضمنها . لذا ، لن تكون قراءتنا تكرارا لها ، بل محاولة منا لتفكير ما تقوله دون أن تفكّره ، اي لكشف الفكر الذي به تحدد ما تقوله . أو بتعبير أوضح ، ستكون قراءتنا لتلك النصوص قراءة نقدية . ونقد النص هو قراءة له تستخرج منه ما هو فيه أصلا من أساس يحمله . والاساس هذا ليس مرئيا في **مباشرته** ، وان كان في النص حاضرا ، اذ لا يقوم بنيان هذا النص الا به . لذا وجب استخراجه – أي اراءته – بعملية من النقد ترجع النص الى ما هو منه الأثر ، أي الى بنية الفكر التي ولّدته . فمن الطبيعي اذن ، بل من الضروري أن تقرأ تلك النصوص من زاوية نظر تختلف عن تلك التي منها رأى مفكرو الندوة الى موضوعهم . فما هي زاوية النظر الفكرية التي منها قارب هؤلاء واقع المجتمعات العربية في شكل معالجتهم لذلك الموضوع ؟

طرحنا في البدء سؤالا ، فاذا بنا نطرح آخر للجواب عليه . ولننقل للقارىء منذ الآن ، وقبل المضي في البحث ، ان زاوية نظرنا نحن هي الماركسية اللينينية التي لم تكن حاضرة في سوق الفكر ، على ضخامة عدد ممثليه . وهذه هي الميزة الفكرية الاساسية لتلك الندوة الجامعة مختلف تيارات الفكر

العربي المعاصر،باستثناء **التيار العلمي** فيه(١) ولهذا الاستثناء فضيلة منهجية : ففي ضوء غياب الفكر الماركسي اللينيني من مجمع **هذا** الفكر العربي، تظهر بوضوح الوحدة الداخلية لتلك اللوحة الفكرية المتنوعة الالوان · ويتكشف منطق تماسكها البنيوي · لقد التقت الافكار الحاضرة في ندوة الكويت كلها ـ برغم ما بينها من تخالف وتفاوت ـ في طرف واحد من التناقض الايديولوجي الرئيسي ، هو الطرف المواجه للطرف الآخر الذي هو الفكر الماركسي اللينيني · والتناقض هذا **تناقض طبقي** ، بمعنى أنه تناقض ، في الحقل الايديولوجي للصراع الطبقي ، بين الطبقتين الرئيسيتين: الطبقة العاملة والطبقة البرجوازية· ولكل من هاتين الطبقتين حلفاؤها في صراعها ضد الطبقة الاخرى، وبين الحلفاء الطبقيين تناقضات ثانوية تتفاوت حدتها بتفاوت احتدام الصراع بين الطبقتين الرئيسيتين · لكن التحالف الطبقي نفسه ، لا سيما بين القوى الثورية ، يفرض بالضرورة عدم المهادنة الايديولوجية ، وبالتالي ، اقامة **الفارق الطبقي الحاسم** بين ايديولوجية الطبقة العاملة وايديولوجية الطبقة المسيطرة أو التحالف الطبقي المسيطر · فقد تكون قوة طبقية عنصرا من التحالف الطبقي الثوري يربطها تناقض ثانوي بالطبقة العاملة في صراعها الطبقي ضد الطبقة البرجوازية المسيطرة ، وتكون ، في الوقت نفسه خاضعة للسيطرة الايديولوجية لهذه الطبقة المسيطرة ، بمعنى أنها تنظر الى واقع صراعها الطبقي ضد هذه الطبقة بالذات من

---

(١) الا اذا استثنينا محمود امين العالم في تعقيبه على بحث انور عبد الملك ·

زاوية نظر هذه الطبقة ، أي بمنظار الايديولوجية البرجوازية المسيطرة نفسها . في هذه الحال ، يكون الصراع الايديولوجي ضد هذا العنصر من التحالف الطبقي الثوري ضروريا لوجود هذا التحالف واستمراره ، وهو الصراع الايديولوجي الذي تمارسه الطبقة العاملة في هدف تحرير حلفائها الطبقيين ، وتحرير نفسها ايضا ، من سيطرة الايديولوجية البرجوازية المسيطرة .

الفصل الأوّل

في نقض موضوع الندوة: ليست الأزمة أزمة الحضارة العربيّة

ان أول ما يلفت النظر في تلك اللوحة الفكرية التي ارتسمت في ندوة الكويت هو أن تحرك الفكر فيها قد تم من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة ، وكاثر تولده هذه السيطرة الايديولوجية ، حتى في وعي هذا الفكر لذاته ، أو بالأحرى في وعي بعض منه ، كمحاولة نقد لهذه الايديولوجية المسيطرة. ولا غرابة في هذا القول ، فكل نقد لايديولوجية طبقية معينة بالضرورة باطل ، ان كان نقدا لها من موقعها الطبقي نفسه، اي من زاوية نظرها الطبقية. وصفاء النية لا يزيد النقد الا غموضا، أي يبطله. فكم من تعقيب على بحث أتى يدعم البحث من حيث أنه نقد له : اذ كيف نقبل بأوليات البحث، أي بأسسه النظرية ، ونرفض استنتاجاته ؟ هذا ما وقع فيه ، على سبيل المثال ، التعقيب الأول على بحث الدكتور زكي نجيب محمود. بل هذا ما وقعت فيه أبحاث الندوة جميعها بلا استثناء ، في قبولها الموضوع نفسه في شكله المطروح، أساسا لها ومنطلقا، أي في قبولها المنطق الذي يتضمنه شكل طرح الموضوع كمنطق ضمني لها يحددها ويسيرها في منهجها واستنتاجاتها. من الطريف جدا الا نجد بحثا واحدا يبتدىء بوضع الموضوع نفسه

موضع التساؤل . ولهذه الطرافة دلالة طبقية تتضح اذا نحن ابتدأنا من حيث يجب الابتداء ، أي من التفكير في **عبارات** الموضوع نفسها لاستجلاء منطق الفكر الذي يطرح الموضوع، أو قل لاستجلاء بنية الفكر التي هي ولّدت الشكل المحدّد من طرح الموضوع .

لقد صيغ الموضوع المطروح على التفكير بالشكل التالي: « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » . ان الازمة كما تحددها صياغة الموضوع هي أزمة تطور. معنى هذا أن الحركة التاريخية تصطدم في مسارها بعقبة تحول دون استمرارها أو تعوق مسارها الطبيعي . واذا دققنا النظر في عبارة « الأزمة » ، رأينا أن التناقض في الحركة التي هي فيه شكل وجوده ، هو في «الأزمة» عائق للحركة بدلا من أن يكون دافعا لها . فالموضوع، اذن، هو تحديد هذا التناقض العائق للحركة التاريخية . وتحديد التناقض يكون بتحديد طرفيه ، ولا بد من أن يكون أحد هذين الطرفين هو العائق . فما هو العائق هذا ؟ لن نستبق البحث لنتعرف على ما كان العائق في نظر المؤتمرين، لأن هدفنا الآن هو هدف منهجي بحت نريد من الوصول اليه أن نظهر للقارىء كيف أن شكل طرح الموضوع يحدد بالضرورة سياقا معينا من التفكير ، أي طريقا معينا للفكر ، ان قبل الفكر السير فيه ، وصل بالضرورة الى جواب معين يتضمنه السؤال نفسه . وهذا ما حدث بالفعل ، اذ سار الفكر ، في ندوة الكويت ، في طريق السؤال الى جوابه . فلنتابع سياقه خطوة خطوة ، ولنتساءل عن معنى كلمة « التطور » .

التطور ، بمعناه اللفظي الدقيق ، هو حركة

الانتقال من طور الى طور · وهنا يصح لنا ان نطرح عدة أسئلة : ما الذي يحدد حركة الانتقال هذه ، أو كيف نتعرف على أطوار هذه الحركة ، وفي أي اطار تتم، وما الذي ينتقل في هذه الحركة الخ ؟· قد يعترض القارىء على أسئلتنا هذه فيجد فيها مبالغة منا في تعقيد الامور ، لأن القضية واضحة بالنسبة اليه : فهي قضية المجتمعات أو البنيات الاجتماعية العربية المعاصرة في حركة انتقالها من طور الى آخر · ونحن مع القارىء في اعتراضه هذا لو كانت القضية عند المؤتمرين بهذا الوضوح · وللتدليل على هذا القول ، نطلب من القارىء أن يسير معنا ، بقليل من الصبر، في سياق تفكيرنا كي نرى معا المنحى الذي كان يمكن ان يأخذه التحليل لو كان الموضوع مركزًا ، في صياغته بالذات ، على الحركة التاريخية للبنيات الاجتماعية العربية · ان افتراضنا هذا يقود الى صياغة الموضوع بالشكل التالي ، مثلا : « أزمة تطور البنيات الاجتماعية العربية » · هنا ، أول مشكلة تظهر هي تحديد البنية الاجتماعية · ومن غير الدخول بتفاصيل هذا التحديد ، يمكن القول ان التحليل يقود بالضرورة الى رؤية تعقّد هذه البنية من حيث هي كلّ تترابط فيه مستويات بنيوية عديدة : اقتصادية ، سياسية ، ايديولوجية · وتحديد هذا الترابط يقود الى التركيز على بنية علاقات الانتاج من حيث هي القاعدة المادية الاقتصادية للبنية الاجتماعية · وهذا بدوره يقود بالضرورة الى تحديد **نمط الانتاج** المسيطر الذي تنتمي اليه هذه البنية الاجتماعية ، لأن **حركتها التاريخية** لا يمكن أن تتكشف الا في ضوء الحركة الداخلية الخاصة بهذا النمط من الانتاج الذي تنتمي اليه في وجودها المعاصر · فالتكلم على

تطـور البنية الاجتماعية يستلــزم بالضرورة تحديد **الطور** الذي يمر به **نمط الانتاج** المسيطر فيهـا ، لأن تقسيم الحــركة التاريخية للبنية الاجتماعية الى أطوار يتم ، بكل دقة علمية ، قياسا على حركة نمط الانتاج هذا ، بمعنى أن أطوار البنيـة الاجتماعية هي ، في نهاية التحليــل ، أطوار أنماط الانتــاج نفسها . فالقول بوجود أزمة في تطور البنية الاجتماعية يعني، بكل دقة ، أن شيئا ما يعوق انتقال هذه البنية من طور الى آخر داخل نمط معين من الانتاج، أو من نمط انتاج الى آخر. وهذا يقود بدوره الى تركيز التحليل على قضية الانتقال هذه ، ممـا يقود بدوره الى البحث في حركة الصراعات الطبقية في البنيات الاجتماعية العربية، لأن حركة الانتقال تتحقق بحركة الصراعات الطبقية . هنا يأخذ الموضوع شكلا ملموسا أكثر ، لأن السير في تحليله يستلزم تحديد الطبقة أو الطبقات المسيطرة، وبالمقابل، تحديد التحالف الطبقي الثوري . في هذا الضوء يتضح معنى « أزمة التطور » ، وتتضح طبيعة العائق الذي تصطدم به حركة الانتقال هذه . فالتناقض في الازمة تناقض طبقي ، والعــائق عائق طبقي ، وحركة الانتقال التي بها تجد الأزمة حلا لها ، حركة صراع طبقي ضد طبقة مسيطـــرة أو تحــالف طبقي مسيطر . وهنا ، قد تختلف الآراء حول طبيعة هذه الطبقة أو حول طبيعة التحالف الطبقي الثوري ، وقد تختلف الآراء حول طبيعة أزمة التطور ، في هذا المنظار بالذات ، هل هي أزمـة انتقال من طور الى طور داخل نمط الانتاج القائم ، مثلا داخل نمط الانتاج الرأسمالي المسيــطر في البنيات الاجتماعيـة العربية ، أو أزمة انتقال من نمط انتاج الى آخر ، مثلا ، مـن نمط الانتاج الرأسمالي الى نمط الانتاج الاشتراكي داخل حركة

التحرر الوطني · لكن ، مهما اختلفت الآراء حول هذه القضية أو تلك ، يظل التحليل سائرا في خطه العلمي من حيث هو تحليل طبقي لحركة الصراعات الطبقية ولأزمات هذه الحركة· ولا يهمنا الآن القيام بتحليل آخر مواز للتحليلات التي قام بها أصحاب الفكر في ندوة الكويت · انما يهمنا قبل كل شيء ان نظهر للقارىء أن المشكلات التي أشرنا اليها سابقا قد طمست منذ البدء بالشكل الذي طرح فيه الموضوع على المؤتمرين فقبلوا به · فلنتابع اذن تفسيرنا لعبارات الموضوع كي نبيّن منطقه التضليلي وما يقود اليه من طمس للمشكلات الحقيقية ·

التضليل حاضر منذ البدء في هذه العبارة بالذات : « أزمة التطور **الحضاري** » · فكلمة « الحضارة » **هنا في الظاهر بريئة** ، انما هي في الحقيقة مركز العلّة ــ ان جاز التعبير ــ لأن بها يتم ، بشكل خفي ، انزلاق الفكر من صعيد التحليل العلمي الى صعيد التضليل الايديولوجي · ولقد ساعد **انتفاخ** كلمة « الحضارة » أو صفة « الحضاري » على تحقيق هذا الانزلاق بخفة ، لأن انتفاخ الكلمة يكسب الفكر جديّة هو بحاجة اليها لاخفاء طابعه الايديولوجي · لنكن واضحين حول هذه النقطة ، ولندفع كل التباس: ليس لنا مأخذ على مفهوم « الحضارة » بحد ذاته ، ولسنا ننفي عنه طابع العلمية ، بشرط أن يتحدد في البدء هذا الطابع بكل دقة · انما المأخذ على استخدام معين يجعله يلعب دورا رئيسيا في طمس المشكلة التي يراد معالجتها ·

ما المقصود « بأزمة التطور **الحضاري** » ؟ اذا نظرنا الى السؤال من زاوية نظر الفكر الذي سيطر على ندوة الكويت

وجدنا أنفسنا مرغمين على الدخول في تكهنات عدة تلعب كلها دورا واحدا هو الابتعاد عن طـــرح المشــكلة الحقيقية بطرح مشكلة أخرى تطمسها · ربما كان المقصود من السؤال هو أن المشكلة تكمن في انتقال « الوطـــن العـــربي » الى « طور الحضارة » ، بمعنى أن « الوطن العربي » ، أو « الانســـان العربي » ، أو « العرب » بشكل عام ، لا يزالـــون الى الآن في طور « ما قبل الحضارة » ·فاذا كان هـــذا هــكذا ، انحصر التاريخ بعامة في طورين : ما قبل الحضـــارة ـ واليه ينتمي تاريخ العرب ـ ، والحضارة ـ واليه لم ينتقل العرب بعد ـ وهنا تكمن الأزمة · بهذا ، تنحصر الحضـارة ، من حيث هي حضارة ، في شكلها المعاصر المسيطـر · وغني عن القول ان شكلها هذا هو ، ضمنيا ، شكلها الغربي ، أي بتعبيرنا نحن ، الرأسمالي الامبريالي · واما أن يكون المقصود شيئا آخر هو أن المشكلة ليست في انتقال « العرب » من طور ما قبل الحضارة الى طور الحضارة ، بل في انتقال « الحضارة العربية » مـن شكلها السابق الى شكل حاضر لم تصل اليه بعد ، هو شكـل « الحضارة المعاصرة » ، الذي ليس لها ، والذي عليهـــا أن تكتسبه · وربما كان المقصود أن « الحضارة العربية » تعاني من أزمة تطور فيها ، بمعنى أن عليها أن تجد حلا لأزمتها هذه دون الانتقال الى شكل ليس منها ، بل بالسير في خطها نفســه الى شكل حاضر هو واحد ، لأن « الحضارة » واحدة من حيث هي « حضارة انسانية » سائرة في خط صاعد مستمر · فاذا كان هذا هكذا ، انحصرت المشكلة في أن « أزمة الحضـــارة العربية » تكمن في ضرورة اللحاق بما وصلت اليه « الحضارة الانسانية » من « تقدم » ، وحيث وصلت اليه ، أي فـــي البلد

الذي وصلت فيه الى هذا « التقدم » المستمر ·

ومهما يكن من أمر هذه التكهنات أو التأويلات ، فانها تصب كلها في مركز واحد هو أن الازمة « أزمة حضارة » ، وأن التي هي في أزمة هي « الحضارة العربية » · وأزمة هذه الحضارة هي « أزمة تطور » ، أي عدم قدرتها على الوصول الى ما وصلت اليه « الحضارة الانسانية » من « تقدم » · لقد كانت زاهرة ، ثم دخلت في طور انحطاط طويل لم تخرج منه بعد · فلماذا تخلّفت عن سير الحضارة ، وكيف الوصول الى « التقدم » ؟ وهل ستحافظ على « أصالتها العربية » في سيرها الى « الحداثة » ؟ هكذا يخطط الفكر للفكر بسؤال يلزمه استخراج الجواب الذي يتضمن ، فيتولّد الوهم بأن الفكر حر في تحركه ، ولا تحرّر الا بنقد للسؤال يفضح الطابع الايديولوجي الطبقي للفكر الذي يضع السؤال وجوابه · لقد تحدد سير البحث في القضية التي كان على الفكر العربي الحاضر في ندوة الكويت أن يعالجها ، قبل البدء بالبحث ، فمجرد الاقرار بأن الازمة التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية القائمة هي أزمة الحضارة العربية ، يفرض على الفكر اتباع منهج يبتعد فيه عن معالجة الأزمة الفعلية من حيث هي أزمة هذه المجتمعات في بنياتها القائمة ، ليسير في اتجاه آخر هو اتجاه البحث عن أسباب هذه الأزمة في **بنية الحضارة العربية** نفسها ، فيرتدّ بهذا الى الماضي للبحث عن أسباب علّة الحاضر ، مستندا في ارتداده هذا الى منطق ضمني يقيم التماثل بين الحاضر والماضي ، اذ الاثنان من **جوهر واحد ثابت** ـ وان تغيّر في **مظاهره** ـ هو « الحضارة العربية » · لذا ، كان

طبيعيا البحث عن «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري»، (وهذا هو موضوع بحث الدكتور شاكر مصطفى مثلا) ، وكان طبيعيا أيضا ، في ضوء هذا المنطق ، تفريع البحث الى ميادين عدة ، يتركز فيها البحث مثلا على « الابعـــاد الحضـــارية » « للتخلف السياسي » أو الفكري أو الديني أو الاخلاقي ، الى غير ذلك من أبحاث الندوة · بما أن العـــلة « حضـــارية » ـ وليست اجتماعية تاريخية محددة ـ فهي اذن متأصلة في بنية « الانسان العربي » أي في جوهـــره ، ولا بد من الرجوع الى **الأصل** لتلمس الداء · ولئن بعد الأصل في التاريخ قرونـــا ، فهو دوما واحد مستمر في تماثله حتى الحـــاضر لأنه جوهر الحاضر · والغريب في أمر هذا المنهج الذي سار فيـــه الفـــكر في أبحاث ندوة الكويت أنه يتضمن فهما معينا لحركة التـــاريخ تنعدم فيه تقطعات هذه الحركة وقفزاتهـــا البنيوية فتظهر في شكل حركة يتولد فيها الحاضر من الماضي بعمليـــة استمرار للماضي ، لا بعملية قطع معه ، لأن الحاضر موجود في الماضي نفسه ، (او قل انه ليس سوى ما وصل اليه الماضي في حركة استمراره التاريخية) · هذا الفهم المعـــين لحركة التـــاريخ سنراه مثلا في بحث شاكر مصطفى ، وسنراه أيضا في مفهوم « الاستمرارية التاريخية » عند أنور عبد الملك · بل سنراه أيضا يتحكم ببحث فؤاد زكريا ، برغم ما في هذا البحث من محـــاولة لاظهار العلاقة بين الحاضر والماضي في شكل علاقة «جدلية» يتولد فيها الحاضر بعملية تجاوز الماضي لذاته ، أي بحـــركة من التجاوز الذاتي يصير فيها الماضي حاضرا · هذه الحركة **الهيجليـــة** هي التي تسمح بقراءة الحاضر في الماضي ، ومـــا قراءة الحاضر هذه سوى استقراء الماضي لذاته · بهذه اللعبة

الذهنية ، تمكّن الفكر في ندوة الكويت من أن يظهر أبحاثه في شكل معالجة علمية للواقع الحاضر لبنياتنا الاجتماعية العربية ، لكن الحقيقة هي أن هذا الواقع قد فلت منه ، لأنه بالذات حاول أن يقرأه في الماضي بدلا من أن يقرأه في ذاته، أي في علاقة القطع التي تربطه بالماضي • ان الحاضر هو الذي يملك مفتاح الماضي ، وليس العكس ، على حد تعبير ماركس ، لأن حركة التاريخ ليست استمرارا أو تواصلا وتتابعا ، بل هي حركة تقطّع تترابط فيها أنماط الانتاج في قفزاتها البنيوية من نمط الى آخر بشكل يستحيل فيه قراءة نمط الانتاج الرأسمالي مثلا في بنية نمط الانتاج الاقطاعي أو الاستبدادي أو انطلاقا منها • ان العلاقة بين هذين النمطين من الانتاج في الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية ليست علاقة استمرارية يتولد فيها الاول تدريجيا من الثاني وبحركة الثاني، بل هي علاقة قطع بنيوي ، بمعنى أن بين الاثنين اختلافا بنيويا هو الاختلاف القائم بين بنية علاقات الانتاج الرأسمالية ، وما يقوم عليها من بناء فوقي (كالدولة وأجهزتها ومختلف الاشكال الايديولوجية للوعي الاجتماعي ، من فن وفلسفة ودين وأخلاق وقيم وعادات وتربية الخ•••) ، وبين بنية علاقات الانتاج الاقطاعية مثلا أو الاستبدادية ، وما يقوم عليها أيضا من بناء فوقي يتلاءم معها ولا يفهم الا في علاقة تلاؤمه البنيوية بها • ان فهم تطور بنية علاقات الانتاج الرأسمالية مثلا في البلدان العربية في الوقت الحاضر ، وفهم أزمات هذا التطور يستلزم بالضرورة الانطلاق بالتحليل من هذه البنية بالذات في شكل وجودها القائم في كل من البلدان العربية • وقد يقود التحليل الى ضرورة الكشف عن تاريخ تكوّن هذه البنية ، الا أن هذا

التاريخ ، من حيث هو تاريخ تكوّن علاقات الانتاج الرأسمالية في البلدان العربية ، لا يبدأ مع ظهور الاسلام مثلا ، أو مع الجاهلية، أو مع بدء العصر العباسي أو الاموي أو الاندلسي أو عصر الانحطاط الخ ... ، بل هو يبدأ مع بدء التغلغل الامبريالي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ان المؤتمرين جميعهم يعلمون أن نمط الانتاج المسيطر في البلدان العربية هو نمط الانتاج الرأسمالي - أو شكل تاريخي محدد منه هو الشكل الكولونيالي - ويعلمون أيضا أن الرأسمالية فى أوروبا ترسخت أسسها في القرن التاسع عشر أو في نهاية القرن الثامن عشر . فالرجوع فى التاريخ الى الجاهلية او الاسلام ، أو قل الى ما قبل بدء تكوّن العلاقات الرأسمالية فى اوروبا الغربية نفسها ، ليس ضروريا لفهم تاريخ تكون البنيات الاجتماعية العربية القائمة حاليا ، من حيث هو تاريخ تكون علاقات الانتاج الرأسمالية فيها . فلماذا اذن الرجوع بالمجتمعات العربية فى حاضرها الى هذا التاريخ البعيد الذي يفصلها عنه زمان عدة أنماط من الانتاج ، لفهمها في حاضرها بالذات ؟ لا شك فى أن أشكالا من الانتاج سابقة على الانتاج الرأسمالي لا تزال حاضرة فى حاضر البنيات الاجتماعية العربية . انما هذا لا يبرر على الاطلاق اتباع منهج الرجوع هذا في محاولة فهم الحاضر ، بل ان استمرار تلك الاشكال السابقة من الانتاج لا يمكن فهمها بذاتها أو بارجاعها الى ما كانت عليه سابقا حين كانت مسيطرة ، ففهمها في حضورها الآن في المجتمعات العربية ليس ممكنا الا في علاقتها ببنية علاقات الانتاج الرأسمالية في هذه المجتمعات . ان الحاضر مفتاح الماضي وليس العكس ، والانطلاق ، في فهم الحاضر،

من بنية الحاضر نفسه يتضمن فهما معينا لحركة التاريخ تتقطع فيه الحركة هذه قياسا على حركة أنماط الانتاج نفسها ، وهو ، لهذا ، يتضمن أيضا منهجا من التحليل يستلزم ، في محاولة فهم الواقع الاجتماعي في حاضره وفي تطوره ، تحديد بنية علاقات الانتاج فيه ، لان تطور هذا الواقع يتحدد بالضرورة بتطور هذه البنية بالذات · فان مرّ هذا التطور بازمة ، وجب تحديد هذه الازمة على أنها **أزمة هذا الانتاج** المسيطر في هذا الواقع الاجتماعي · وهي بالتالي **أزمة الطبقة المسيطرة** فيه ، أي **أزمة سيطرتها الطبقيه** ·

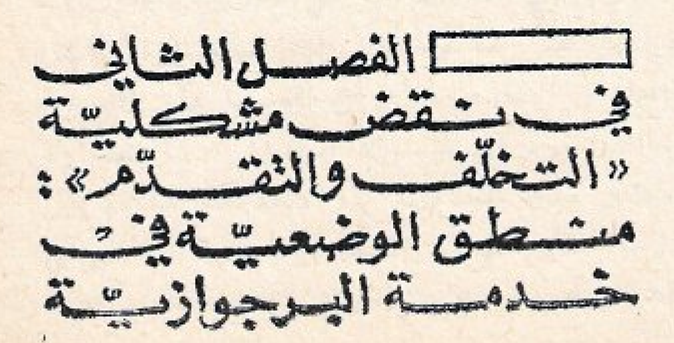
اذن ، بين منهج من التحليل يقود الى اظهار أزمة التطور التاريخي للواقع الاجتماعي في شكلها الحقيقي كأزمة خاصة بالطبقة المسيطرة ، ومنهج من التحليل يقود الى اخفاء هذه الأزمة باظهارها في شكل أزمة عامة هي أزمة حضارة ، نقول ان بين المنهجين اختلافا هو الاختلاف القائم بين زاويتين من النظر طبقيتين: زاوية نظر الطبقة المسيطرة وزاوية نظر الطبقة الثورية النقيض ، وهو الاختلاف القائم بين زاوية نظر ايديولوجية وزاوية نظر علمية · فالاولى ايديولوجية ، لأن من مصلحة الطبقة المسيطرة أن تخفي أزمتها وأن تتبرأ من مسؤوليتها الطبقيه في وصول الواقع الاجتماعي بتطوره الى أزمة · والثانية علمية لا تتناقض مع زاوية نظر الطبقة الثورية النقيض ، لأن من مصلحة هذه الطبقة أن تكشف الحقيقة الفعلية لأزمة التطور الاجتماعي · ان اظهار أزمة الحركة التاريخية للبنيات الاجتماعية العربية في شكل «أزمة الحضارة العربية» هو اخفاء لحقيقة هذه الازمة من حيث هي **أزمة البرجوازيات**

العربية المسيطرة في قيادتها حركة التحرر الوطني ، هنا يكمن التضليل الايديولوجي في استخدام عبارة « الحضارة » ، في هذا الدور الذي تلعبه في نقل القضية من صعيد التحليل الطبقي للحركة التاريخية للبنيه الاجتماعية ، الى صعيد التحليل الجوهري ، اي الغيبي ، لما يمكن تسميته بقدر الحضارة العربيه • وقولنا هذا ليس معناه أن التحليل الطبقي كان غائبا عن أبحاث ندوة الكويت ، بل كان ، بالعكس تماما ، حاضرا فيها ، انما من زاوية نظر البرجوازيات العربية المسيطرة • فالميزة الاساسية للتحليل الطبقي البرجوازي هي اظهار الاشياء بمظهر بريء تجريدي تنتفي فيه علاقتها بحركة الصراعات الطبقيه الخاصة بكل بنية اجتماعية محددة •

قلنا ان منطق الفكر الذي تحكم بأبحاث المؤتمرين حدد الازمة بكونها أزمة الحضارة العربية • وأزمة هذه الحضارة ، في ضوء ذاك المنطق ، تكمن في علاقة ماضيها بحاضرها ، أو قل في علاقة الماضي بالحاضر فيها • من هنا أتى تحديدها كأزمة تطور ، أي كأزمة انتقال من الماضي الى الحاضر • بل ربما كان الأصح القول : انتقال الماضي الى الحاضر • هذه العلاقة كانت مركز الابحاث كلها • ظهرت بمظهرين هما في الحقيقة مظهر واحد من حركة جوهر واحد : التقدم والتخلف ـ الأصالة والحداثة • وما الزمان ، أي التاريخ سوى حركة هذا الجوهر الذي هو الحضارة العربية • العلاقة في هذه الحركة بسيطة لانها تنحصر في علاقة الذات بالذات ، من حيث هي علاقة زمانية بين ماضي الجوهر وحاضره ، أو في علاقة الذات بالغير ، من حيث هي علاقة مكانية بين حاضر الجوهر

او الذات وحاضر الغير · المأساة في حركة العلاقة الزمانية موجودة ان رفض ، او صعب على الذات ان يتجاوز ما كانه الى ما عليه أن يكون في ذاته وبذاته ، فان قبل بتجاوزه لذاته وبذاته انتفت المأساة · وهي في حركة العلاقة المكانية موجودة ان كان انتقال الذات الى حاضره انتقالا الـــى حاضر الغير كغير ، أي فقدانا للذات ولتماثله بذاته · أما اذا كان انتقاله الى حاضر الغير انتقالا الـــى حاضره نفسه ، أي اذا كانت العلاقة بين حاضر الغير وحاضر الذات علاقة تماثل . فان المأساة حينئذ تنتفي ·

هذا هو المنطق المثالي الغيبي الـــذي يحـرك أبحاث المؤتمرين · فليس من الغريب أن نجد في بعض هذه الابحاث عطر الجدلية الهيجلية متفشيا بشكل فاضح ، وهذا ما سنراه في حينه ·


الفصل الثاني
في نقض مشكليّة
«التخلّف والتقدّم»:
منطق الوضعيّة في
خدمة البرجوازيّة

١ – المقياس والنموذج ٠

العلاقة ، في سيــر الحضارة العربية ، بين الماضــي والحاضر ، علاقة بين التخلف والتقدم ٠ هكذا يطرح الدكتور زكي نجيب محمود قضية الواقــع الاجتماعي التاريخي في العالم العربي ٠ ومنطق الفكر عند هذا الكاتب واضح حتى البساطة ٠ انه منطق الفكر الوضعي ، بل التجريبي٠٠ فحركة التاريخ عنده حركة خطية مستمرة واحدة في سيرها الصاعد او المتقــدم ٠ لذا كان مقياس الحضارة **مقياسا كميا** ٠ فلئن أردنا أن نقيــم الحضارة العربية ، أي أن نقيسها ونتعــرف على المستوى الحاضر الذي وصلت اليه في سيرها التطوري ، وجب علينا أن نقيسها على ما وصلت اليه الحضارة بشكل عام من تطور في البلدان الاخرى ، أي أن نقيسها على **الدرجة** التي وصلت اليها الحضارة في هــذه البلدان ٠ فالحضارة واحدة وسيرها مستمر نحو الصعود ، والاختلاف القائم بين المجتمعات في تطورها التاريخي أو الحضاري هو اختلاف في النسبة الكمية لما قطعه كل مجتمع من طريق أو مسافة من هذا

الخط الزماني الواحد للحضارة . لذا كانت القضية مجرد قضية **تخلف** أو **تقدم** بالمعنى الكمّي للكلمة . فمن الطبيعي اذن ، في ضوء هذا المنطق البسيط ، أن يكون المجتمع الأكثر تقدما ، أي الذي قطع المسافة الأكبر في السير الحضاري الواحد ، **نموذجا** أو مثالا أعلى يتبعه المجتمع المتخلف عنه في سيره الحضاري . بهذا تسهل كثيرا معالجة الواقع الاجتماعي الحاضر في العالم العربي ، لأنها تنحصر في الرد على هذه الاسئلة :

١ ـ هل الحضارة العربية متخلفة عمّا وصلت اليه الحضارة في البلدان الأخرى ؟

الجواب : نعم .

٢ ـ أين وصلت الحضارة في سيرها الى درجتها الأكثر تقدما ؟

الجواب : في أوروبا الغربية وأميركا .

٣ ـ كيف تتجاوز الحضارة العربية تخلفها ؟
الجواب : باتباعها نموذج أوروبا الغربية وأميركا .

ملاحظة : هذا النموذج كامل .

هل في هذا العرض لمنطق الفكر عند الدكتور محمود تشويه له ؟ السؤال هذا نحن نطرحه ونجيب عليه بالنفي القاطع . ولئن أراد القارىء أن يقتنع بما نقول ، فليسمح لنا اذن بأن نحلل ، مع شيء من التفصيل ، ذلك المنطق الوضعي .

٢ ـ عجز المنطق الوضعي عن تحديد مفهوم «الحضارة» ·

يبدأ الدكتور محمود تحليله بمحاولة منه لتحديد معنى « الحضارة » ، لأنه يتوخى الدقة العلمية في استخدام المفاهيم · والبحث عن الدقة هذه شيء ضروري لعملية التفكير · لكن الكاتب ، للأسف ، يبتعد منذ البدء عن الدقة العلمية في تحديده مفهوم « الحضارة » ، لأنه بدلا من أن يقدّم لنا **تحديدا** لهذا المفهوم ، انزلق بفكره نحو البحث عن « **الصفة** » الملازمة لوجود كل حضارة · وتحديد الشيء ليس تحديدا **لصفة** ـ وان كانت أساسية أو ملازمة له ـ من صفاته ، بل هو تبيان الشيء بما هو بذاته وفي ذاته · فذلك الانزلاق بالفكر اذن من البحث عن تحديد الحضارة الى للبحث عن صفة لها ، ليس من الدقة العلمية بشيء ، لاسيما أن الكاتب المذكور ينزلق هنا أيضا بفكره انزلاقا آخر بوضعه « ما يتفق عليه الناس » مقياسا للدقة العلمية · ففي بحثه عن تحديد تلك الصفة التي بها يريد تحديد الحضارة لا يجد سوى « ما يتفق عليه الناس » مقياسا لعلميّة تحديده وعلميّة تلك الصفة · في ضوء هذا المنطق الوضعي يجب القول ان الأرض ، مثلا ، كانت بالفعل ثابتة أو مسطّحة حين كان الناس متفقين على هذا القول ، بل انها

كانت ثابتة ومسطّحة بحكم هذا الاتفاق نفسه ! ٠

لكن ، اذا تركنا جانبا هذا الوجه الشكلي من المنطق الوضعي عند الدكتور محمود وأتينا الى ما هو فيه أهم من ذلك ، تساءلنا ما هو المعنى الفعلي لهذه المقولة ـ المقياس : « ما يتفق عليه الناس » ؟ هنا أيضا نجد أن هذا « الاتفاق » هو الشكل البريء المحايد الذي تظهر فيه ايديولوجية الطبقة المسيطرة ٠ « ما يتّفق عليه الناس » هو **الرأي السائد** ـ بالمعنى الذي يعطيه أفلاطون لكلمة « **الرأي** » ، أي ما هو غير **المعرفة** ، أو نقيضها ـ في بنية اجتماعية محددة وفي شروط تاريخية محددة ٠ ولا سيادة لهذا الرأي الا بسيادة الفكر الذي ينتجه ٠ وما الفكر هذا ، من حيث هو الفكر السائد ، سوى ايديولوجية الطبقة المسيطرة التي تظهر بمظهر الفكر المجرد عن أي صراع طبقي في البنية الاجتماعية ، والمجرد من أي طابع ايديولوجي طبقي محدد ، وبالتالي بمظهر الفكر العام ، أو « الرأي العام » ، أو « ما يتفق عليه الناس » ٠

لكن الدكتور محمود ، والحق يقال ، كان الوحيد ، من بين المؤتمرين جميعهم ، الذي حاول أن يحدّد مفهوم الحضارة ٠ ولئن انزلق بفكره عن البحث عن هذا التحديد ، فله تبقى فضيلة المحاولة ٠ وهنا ، لا بد لنا من فتح قوسين لاعطاء ملاحظة سريعة عن هذا المفهوم الذي لم يفكره المؤتمرون في ابحاثهم حول الحضارة العربية وأزمتها ٠ ومن غريب الامر أن تدور الابحاث حول هذه الحضارة دون تحديد لما هي الحضارة في ذاتها ٠ لو قام المؤتمرون بمحاولة الدكتور محمود ، دون أن ينزلقوا انزلاقه ، ربما قادهم البحث الى ما

غاب عنهم من تحليل علمي لواقع حركة التحرر الوطني في العالم العربي ، أي لواقع الحركة التاريخية المعاصرة للبنيات الاجتماعية العربية(١)٠فالحضارة بشكل عام، تبدأ في التاريخ مع الانتقال الى **المجتمع الطبقي** ، ثم مع ظهور **الدولة** كأداة سيطرة طبقية في يد الطبقة المسيطرة ٠ فالحضارة اذن ، من حيث هي مجموع النتاجات الاجتماعية ، المادية والفكرية ، مرتبطة بالضرورة ، في تطورها التاريخي ، بتطور المجتمع الطبقي ٠ ولها ، في كل مجتمع ، الشكل الطبقي التاريخي الذي هو للبنية الطبقية الخاصة بهذا المجتمع ٠ فأطوارها اذن هي مختلف أشكالها التاريخية التي تحددها حركة ترابط أنماط الانتاج في هذا المجتمع ٠ معنى هذا أن الشكل التاريخي الذي

---

(١) في العدد الاخير من مجلة الآداب ـ حزيران ١٩٧٤ ـ يناقش الدكتور الطيب تيزيني هذا البحث نفسه للدكتور محمود ، وهو يناقشه من موقع المادية التاريخية ، اي في ضوء الفكر الماركسي ٠ فمن الطبيعي اذن ان نتفق معه في كثير من الافكار التي وردت في مناقشته ٠ لكننا نختلف معه في **أمر اساسي** هو انه ينظر الى علاقة الانتاج ـ في رده لها الى علاقة بين **الذات والموضوع** ـ بمنظار **هيجلي اكثر منه ماركسي** ٠ وهو ، في النظر الى تلك العلاقة ، يعتمد **مخطوطات ١٨٤٤** ، حيث يسيطر الفكر الهيجلي في فكر ماركس ، ولا يعتمد كتاب **رأس المال** ، حيث يقطع ماركس جذريا كل علاقة معرفية كانت تربطه بالفكر الهيجلي ، فيؤسس بذلك **علما ماديا** هو علم التاريخ ، منه يجب الانطلاق في اعتماد الماركسية منهجا للتفكير ، لا مما هو، في كتابات ماركس ، ما قبل العلم الماركسي ٠

تأخذه الحضارة في مجتمع معين ، هو الشكل التاريخي الذي تحدده لها طبيعة البنية الطبقية الخاصة بهذا المجتمع ، أي أن للحضارة طابعا طبقيا هو الطابع الطبقي الخاص بالانتاج المسيطر في البنية الاجتماعية ٠ فما تنتجه البنية هذه ، ماديا وفكريا ، لا تنتجه بشكل عام ، بل بشكل تاريخي محدد بعلاقات الانتاج فيها ٠ لذا يمكن التكلم على حضارة اقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية ، أي على أشكال محددة من الانتاج الاجتماعي في اطار علاقات محددة من الانتاج تختلف باختلاف نمط الانتاج ٠ فليس من الممكن اذن فصل ما ينتجه البشر ، في مجتمع معين وفي زمن معين ، عن الشكل الذي به ينتجون ما ينتجون وعن بنية علاقات الانتاج التي في اطارها تتم عملية انتاجهم الاجتماعي ٠

قد يكون في طلبنا من المؤتمرين الرجوع الى انجلز لتحديد مفهوم الحضارة بعض المبالغة أو التحيز ، فهم يرفضون الاحتكام الى أحد مؤسسي الفكر العلمي المعاصر ٠ لكنهم كان بامكانهم ، على الأقل ، الرجوع الى ابن خلدون ، وهو من أبرز الوجوه الفكرية في الحضارة العربية ٠ لو رجعوا اليه لرأوا مثلا أن كلمة الحضارة مشتقة من كلمة الحضر ، وأن الحضارة ، من حيث هي نمط من الحياة الاجتماعية ، تبدأ مع الانتقال من البداوة الى العيش الحضري ، أي مع الانتقال من المجتمع القبلي الى المجتمع الطبقي مع ما يتبع ذلك من استقرار وتوزيع للنشاطات الاجتماعية وتقسيم للعمل ٠٠٠٠ وظهور للدولة ٠ هنا كان بامكانهم أن يفكروا العلاقة بين ابن خلدون وانجلز

مثلا ، أو أن يروا الى فكر ابن خلدون في ضوء الفكر الماركسي اللينيني . ولئن رفضوا ان يفكروا العلاقة هذه ، فبوسعهم ان يقرأوا هذا النص لابن خلدون :

« ... حقيقة التأريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الاحوال » .

ان فهم هذا المقطع وحده يستلزم بالفعل وقفة طويلة لما فيه من دقة علمية وكثافة تفكير وعمق في التحليل قلما نجدها في الفكر الاجتماعي المعاصر . لكننا لن نأخذ من هذا النص الا ما له علاقة مباشرة بسياق بحثنا . وأول ما نقوله هو أن التحديد فيه ، على نقيض ما هو عليه عند الدكتور محمود ، ليس لصفة ما يراد تحديده بل لما يراد تحديده ، أي للتأريخ في ذاته وللاجتماع الانساني في ذاته . ثم ان الذين نقلوا المقدمة الى الفرنسية لم يجدوا لكلمة « العمران » من مرادف في الفرنسية سوى كلمة Civilisation ، وهي الكلمة التي نقلناها الى العربية بكلمة « الحضارة » . وهنا نقول بصراحة ان الوصول الى التحديد العلمي لمفهوم الحضارة يمر بالتفكير في كلمة « العمران » ، لا بالتفكير في الكلمة المنقولة عن الفرنسية أو الانجليزية ، أي في كلمة « الحضارة » . وواضح

جدا أن الفكر في ندوة الكويت كان يرجع ، في فهمه الضمني للحضارة ، الى هذه الكلمة المنقولة ، أي الى مفهومها البرجوازي ، لا الى مفهوم « العمران » ، فانحصرت عنده الحضارة ، أو كادت تنحصر في وجهها الفكري البحت ، وبالتالي في فهم مثالي لها يحصرها في الانتاج الروحي . ان الاختلاف بين كلمة الحضارة وكلمة العمران واضح حتى في وقعه اللفظي ، فعبارة « عمران العالم » في نص ابن خلدون تضعنا بشكل مباشر وجها لوجه مع الجانب المادي للحياة الاجتماعية ، بعكس كلمة الحضارة ، فان الجانب المادي هذا لا يظهر الا بتحديد علمي لمفهوم الحضارة . فعمران العالم هو علاقة اجتماعية يتملك فيها البشر عالمهم بشكل تاريخي محدد . انه المرادف المباشر لتملك العالم بالانتاج الاجتماعي عند ماركس . هذا الفهم المادي للحضارة نجده عند ابن خلدون ولا نجده في فكر المؤتمرين ، ونجده بالذات في مفهوم العمران الذي هو أغنى بكثير ، علميا ، من مفهوم «الحضارة» . فيا ليت المؤتمرين انطلقوا ، في معالجتهم «أزمة الحضارة العربية» من ابن هذه الحضارة نفسها ، أي من ابن خلدون : فلو فعلوا ذلك لرأوا أن الملك والدول تنشأ عن أصناف تغلبات البشر بعضهم على بعض ، وأن أصناف هذه التغلبات هي من طبيعة عمران العالم ، اي ضرورية فيه ، لانه الاجتماع الانساني . وما هي أصناف التغلبات هذه ان لم تكن أشكال الصراعات بين البشر ؟ ومن منطق الصراعات أن تكون الغلبة لبعض منهم على بعضهم الاخر ، أي أن يسيطر هذا البعض على البعض الاخر ، وعن هذه السيطرة بالذات ينشأ الملك وتنشأ الدولة . هذا الفهم الخلدوني للتاريخ ، أي لعلم التاريخ الذي موضوعه الاجتماع

الانساني الذي هو عمران العالم ، اذا قلناه بلغة العلم المعاصر، وجدنا أنفسنا في الحقل الفكري الماركسي نفسه · ففي ضوء هذا الفكر العلمي بالذات يتكشف الطابع العلمي لفكر ابن خلدون ، والفكر العلمي كان غائبا في ندوة الكويت ، فغاب عن الفكر الحاضر فيها الاساس المادي للمشكلة ، وهو بنية علاقات الانتاج في المجتمعات العربية ، فانفلتت «الحضارة العربية» وانفلتت أزمتها من هذا الاساس المادي لوجودها التاريخي المحدد في حركة التحرر الوطني ·

٢ ـ في نقض «العقل» الوضعي ·

وهنا نقفل القوسين لنعود الى تلك «الصفة» التي كان الدكتور محمود يبحث عنها · لقد انتقى نماذج أربعة من الحضارات هي : أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد ، وبغداد في عهد المأمون في القرن التاسع، وفلورنسة في القرن الخامس عشر ، وباريس في عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، فرأى أن «الاحتكام الى العقل في قبول ما يقبله الناس وفي رفض ما يرفضونه » هو القاسم المشترك بينها ، فهو اذن الصفة المنشودة التي بها تكون الحضارة حضارة · هذه العقلانية هي الصفة الملازمة لكل حضارة مهما اختلف لونها ·

لنتوقف الآن قليلا عند هذا التحديد كي نرى ما قد يكون

فيه من **تناقض منطقي** ، بغض النظر ، مؤقتا ، عن مدى صحته أو دقته العلمية · ان الدكتور محمود ، بانتقائه نماذج أربعة من الحضارات ، من عصور تاريخية مختلفة ، يقر ضمنا بوجود اختلاف بينها · والاختلاف هذا هو **اختلاف الشكل** منها **باختلاف الوجود التاريخي** لكل منها ، أي باختلاف الشروط التاريخية الاجتماعية المحددة التي هي منها «الشكل الحضاري» · لكن اختلاف الشكل هذا من حضارة الى اخرى لا بد من أن يستتبع اختلاف الشكل من وجود الصفة نفسها التي بها تحددت الحضارة كحضارة · معنى هذا أن «**العقلانية**» نفسها ، من حيث هي الصفة الملازمة للحضارة ، لها أشكال من الوجود التاريخي تختلف باختلاف الشكل التاريخي لكل حضارة · وهذا بالضبط ما ينفيه ضمنيا الدكتور محمود ، فالسياق العام لتفكيره يستند الى أن «العقلانية» **واحدة** في مختلف الاشكال التاريخية للحضارة ، وفي هذا تناقض منطقي لا بد من استجلاء دلالته · فالحقيقة هي أن هذه «العقلانية» الواحدة **المتماثلة** بذاتها ، برغم وجودها في أشكال تاريخية **متخالفة** من الحضارة ، ليست سوى **شكل تاريخي محدد** من العقلانية ، هو الشكل الخاص « بالحضارة العصرية » التي نجد « **نموذجها الكامل** في بعض أجزاء أوروبا وأميركا » ، على حد تعبير الدكتور محمود · هذا يعني أن الكاتب يسقط هذا الشكل التاريخي من العقلانية الخاص ببنية اجتماعية محددة هي البنية الاجتماعية الرأسمالية ، على الاشكال التاريخية السابقة عليه الخاصة ببنيات اجتماعية سابقة على الرأسمالية ، فيحمله ، بهذا الاسقاط له ، **الى المطلق** ، بعملية ذهنية تقيم علاقة من التماثل البنيوي بين هذه الاشكال التاريخية المختلفة

من العقلانية . بهذه العملية بالذات يتميز المنطـق الوضعي . وهنا تظهر **الدلالة الطبقية** لهذا المنطق من التفكير : **فانتفـاء** الطابع **التاريخي** ، أي **النسبي** ، من شكل العقلانية الخـاص بالبنية الاجتماعية الرأسمالية يجعل من هذا **الشكل الخـاص مطلقا** . فيظهر ما هو **تاريخي** ـ **أي ما يحمل فيه ضرورة تخطيه ونفيه** ـ بمظهر ما هو **طبيعي** ـ **أي ما يحمل فيه ضرورة تأبده** ـ ويظهر الشكل الطبقي البرجوازي للعقلانية بمظهر **العقـلانية الانسانية** ، اي بمـا هو طبيعي ملازم للحضارة كحضارة ، « مهما اختلف لونها » . هنا بالذات يكمن التضليل الايديولوجي، وفي ضوء هذا المنطق الوضعي ، بل التجريبي المثالي ، يظهر الواقع الاجتماعي من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة، بالشكل الذي ينتظم فيه بنظام العقل البرجوازي . فالعقل ليس واحدا مطلقا ، بل أن له الشكل التاريخي الذي يتحدد بنظام الطبقـة المسيطرة في كل بنية اجتماعية محددة . ولئن كان هـو الذي ينظم ظاهرات هذه البنية في عملية المعرفة وانتاجها ، فانما هو ينظمها بالشكل الذي يتحدد به بنظام الطبقة المسيطرة في هذه البنية الاجتماعية . هذا بالذات ما لا يظهر الا من زاوية نظر الطبقة المهيمنة النقيض، ولشكل آخـر مـن العقلانية ـ وبه أيضا ـ هو نقيض شكل عقلانية الطبقة المسيطرة .

واذا أتينا الآن الى تحديد «العقل» عند الدكتور محمود ، وجدنا أن العقل هو «ذلك النمط من أنماط السلوك ، الذي يتبدى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية الى هدف أردنا بلوغه» . أي انه «رسم الخطوات الواصلة بين المبدأ المفروض مـن جهة ، والهدف المطلوب من جهة اخرى» وبعبارة اخرى ، العقل هـو

التنظيم الواعي للعلاقة بين الهدف وطريق الوصول اليه ، أو بين الغاية والوسيلة ·

هذا التحديد يتضمن منطقا من التفكير ينطلق منه أصلا ، هو أن المجتمع ينتظم ، في ظاهراته المختلفة ، بالعقل الذي ينظمه ، فعقلانيته ـ ان وجدت ـ ليست في **بنية موضوعية** لها قوانينها التي تتحكم بسيره ، انما هي في **حركة الوعي** التي تربط ظاهراته **غائيا** ، أو قل في نمط واع من السلوك الاجتماعي فيه تنحصر العلاقة الاجتماعية · بل ان حركة التاريخ نفسها ، ليست في نهاية التحليل سوى حركة الوعي هذه كما تتجسد في نمط السلوك ، ولا عقلانية للتاريخ سوى هذه العقلانية ، أي **هذا الشكل الايديولوجي المحدد من الوعي الاجتماعي** ، التي تجعل من التاريخ **حركة الوعي في وصول الارادة الى هدفها** ·

في هذا التحديد للعقلانية رفض تام لكل **عقلانية علمية** ، سواء في المجتمع أم في التاريخ ، لان فيه رفضا أساسيا للوجود الموضوعي للبنية الاجتماعية ولحركتها التاريخية بالذات · فالبنية الاجتماعية تنحصر عند الدكتور محمود في **ظاهراتها** ، أي في ما **يظهر منها للبصر والسمع** ـ على حد تحديد الدكتور المذكور «للواقع كما هو واقع» ـ أي ، بكل دقة ، في ما تولده في الوعي الاجتماعي ، بمختلف أشكاله الايديولوجية ، من **آثار** هي آثار حركة الصراعات الطبقية فيها · ليس بالعقل العلمي هذا العقل الذي تتبخر به البنية الاجتماعية في آثارها ، فلا يبقى منها غير آثارها ، أو قل بالاحرى ، غير ما يظهر منها ، لا للبصر والسمع بشكل عام ، بل لبصر معين وسمع معين ، أي بشكل معين من الوعي الاجتماعي هو الشكل

الخاص بايديولوجية الطبقة المسيطرة . فالطبقة المسيطرة ، لا سيما في البنية الاجتماعية الرأسمالية ، هي التي تريد أن ينتظم المجتمع في بنيته ، والتاريخ في حركته ، بنظام ارادتها ورغبتها الطبقيتين ، **فتضع تلك العلاقة** المتجسدة في نمط سلوكها الاجتماعي ـ أي في **ممارسة صراعها الطبقي، مقياسا عاما للعقلانية** تجد فيه القاسم المشترك لمختلف الاشكال التاريخية للسيطرة الطبقية .

٤ ـ التضليل الايديولوجي البرجوازي في المنطق الوضعي .

حين يتماثل ظاهر الشيء وماهيته يبطل العلم ، والعلم باطل في هذه الايديولوجية البرجوازية التي تتماثل عندها البنية الموضوعية للواقع الاجتماعي التاريخي وظاهر هذا الواقع ، أي الشكل الذي فيه يظهر لوعيها الطبقي . ليس المأخذ الرئيسي على منطق التفكير الوضعي عند الدكتور محمود هو في أن يقدّم مقياسا عقلانيا للتقدم يخرج بالحضارة العربية ـ ان هي اتبعته ـ من أزمة تخلّفها ، بل هو في أن يُظهر ، بفعل منطقه الوضعي ، مقياس البرجوازية الامبريالية للتقدم بمظهر المقياس العقلاني . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، انه ينظر الى هذا المقياس البرجوازي ، لا في ما صار اليه مع التطور الامبريالي للرأسمالية ، وبفعل هذا التطور ، بل في ما كان

عليه قبل التطور الامبريالي ، اي في طور صعود الرأسمالية . فهو يصف عصرنا بأنه عصر «تقني بنتامي» . وبنتام هو مؤسس التيار النفعي في الايديولوجية البرجوازية في نهاية القرن الثامن عشر . فالاستشهاد بهذا المفكر البرجوازي يدل ، بحد ذاته ، على مدى تخلف الفكر الوضعي ، في مقاربته واقعنا المعاصر ، عن التطور الامبريالي للايديولوجية البرجوازية نفسها . ولهذا التخلف أيضا دلالته الايديولوجية : ان وضع التطور الامبريالي للبرجوازية بين قوسين يساعد البرجوازية المسيطرة في مجتمعاتنا العربية على اظهار ايديولوجيتها بمظهر مقبول ، اي بمظهر «علمي عقلاني» مثيل بالمظهر الذي كان لايديولوجية البرجوازية الاوروبية قبل تطورها الامبريالي . ان المنطق الطبقي الذي يتضمنه ذلك التخلف الايديولوجي واضح تماما ، فهو يقوم في أساسه على اقامة **علاقة من التماثل** بين الوضع التاريخي الراهن للبنيات الاجتماعية العربية، وبالتالي للطبقة البرجوازية المسيطرة فيها ، وبين الوضع التاريخي للبنية الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية قبل دخولها في مرحلة تطورها الامبريالي ، أي في طور أزمتها . باقامة هذه العلاقة من التماثل بين الوضعين التاريخيين ، **تختفي علاقة التبعية البنيوية** التي تربط البنية الاجتماعية العربية ، من حيث هي **بنية كولونيالية** ، بالبنية الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية وأميركا ، من حيث هي **بنية أمبريالية** . وباختفاء علاقة التبعية هذه ، **يختفي الاختلاف البنيوي** بين هاتين البنيتين، من حيث أن الاولى **تخضع** ، في تكونها التاريخي وفي تجددها الراهن ، أي في تطورها المستقبلي ، **لسيطرة الثانية** . وباختفاء هذه **السيطرة الامبريالية** التي تتحكم بتطور البنية

الاجتماعية العربية كبنية اجتماعية كولونيالية ، **تختفي القضية الاساسية** التي تواجه تطور هذه البنية في العالم العربي ، والتي هي قضية **تحررها من السيطرة الامبريالية** ، أي من **علاقة التبعية البنيوية** التي تربطها بالامبريالية . فاذا فهمنا ان عملية التحرر من هذه السيطرة الامبريالية هي **بالضرورة** ، أي في **حقيقتها العلمية** ، **عملية تحويل ثوري لبنية علاقات الانتاج** الكولونيالية ، أي لهذه البنية من علاقات الانتاج التي تتجدد بالضرورة في اطار تلك العلاقة من التبعية وبتجددها ، يسهل علينا حينئذ فهم آلية التضليل في ايديولوجية البرجوازيات العربية ، وفي تحليل الفكر الوضعي «لأزمة الحضارة العربية» : فلو طرحت القضية الاساسية ، في شكلها الصحيح ، كقضية التحرر الوطني من الامبريالية ، **لتحددت المهمة الاساسية** للشعوب العربية في ضرورة التحويل الثوري لبنية علاقات الانتاج الكولونيالية التي ، بتجددها المستمر ، تتجدد السيطرة الامبريالية ، ويتأبد خضوعنا لهذه السيطرة ، ويتأبد بالتالي ما يسمى «بتخلفنا» . ولو تحددت المهمة الاساسية لحركة تاريخنا المعاصر بهذا الشكل ، لاتضح لنا أن تحققها يمر بالضرورة عبر عملية معقدة من الصراع الطبقي ضد البرجوازيات العربية المسيطرة التي تجد ، بالطبع ، مصلحتها الطبقية الاساسية في تأمين التحقق الآلي المستمر لعملية تجدد تلك البنية من علاقات الانتاج الكولونيالية التي ، بتجددها ، يؤمن لها تأبد سيطرتها الطبقية . وهذا بالضبط ما تهدف الى اخفائه البرجوازيات العربية المسيطرة لأن في اخفائه ضرورة طبقية لبقائها في موقع السيطرة الطبقية . هنا يظهر دور الفكر البرجوازي في ممارسة التضليل الايديولوجي : فاقامة تلك العلاقة من التماثل البنيوي

بين التطور الراهن لبنياتنا الاجتماعية العربية وتطور البنية الاجتماعية الرأسمالية قبل ظهور الامبريالية ، ـ (أو حتى بشكل عام ، مما يوحي بأن الامبريالية ليست ضرورة في بنية التطور الرأسمالي ، بل هي ظاهرة عرضية او حادث تاريخي) ـ تطمس قضية التحرر الوطني وتظهرها بشكل تبدو فيه كأنها مجرد «تخلف» كمي ، أو تأخر زمني في تطور الرأسمالية عندنا ، عن «تقدمها» في أوروبا الغربية أو أميركا ، فتنقلب المهمة الاساسية لحركة تاريخنا المعاصر من ضرورة التحويل الثوري لعلاقات الانتاج القائمة في بنياتنا الاجتماعية العربية ، الى **ضرورة اللحاق** «بتقدم الغرب» ، انطلاقا من **الحفاظ** على علاقات الانتاج هذه ، لأنه منها ، وفي اطار بنيتها الرأسمالية بالذات ، انطلق «الغرب» الى «تقدمه» . ولئن ظهرت «عوائق» معينة في سيرنا «الحضاري» هذا الى «النموذج الكامل» لكل «حضارة وتقدم» ، فلا بد من البحث عنها **فينا نحن** ، أو في «حضارتنا» العربية ، اذ هي ليست في «النموذج» : وكيف يعقل أن تكون فيه وهو الكامل في عصريته ؟ فما هي أزمتنا اذن ؟ انها «**حضارية**» ، بمعنى انها تكمن في تلك «العوائق» أو «الثغرات» التي **ما زالت، منذ بعيد زماننا** ، تمنعنا من الوصول ، «بحضارتنا» ، الى «نموذجها» . الأزمة اذن هي في هذا البعد الحاضر بين واقع «الحضارة» العربية و«نموذج» الحضارة . فلنبحث ، مع المؤتمرين ، عن تلك العوائق التي تمتد في أبعادها التاريخية الى بدء الحضارة العربية ، وربما الى ما قبل بدء تاريخها ، فهي لا تزال فينا ، نحملها الى حاضر يمنع سير حضارتنا الى التماثل بنموذجها .

الفصل الثالث

في نقض «التخلّف» التاريخي : ليس الماضي ، في بقائه في الحاضر، سبب «التخلّف»، بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي فيه

لقد عاد الى الدكتور شاكر مصطفى دور تحديد «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي»· وبرغم ما يتضمنه هذا البحث القيّم من تحليل عميق لكثير من الظاهرات الاجتماعية الحاضرة في العالم العربي ، ومن معرفة تاريخية واسعة تكشف لنا جوانب أساسية في ماضي المجتمعات العربية، فان أول ما يستوقفنا فيه هو **منهجيته** ، وما تقود اليه هذه المنهجية من تشخيص قابل للنقاش ، لأزمة التطور التاريخي للواقع العربي الراهن · ونحن على يقين من أن الدكتور مصطفى كان بامكانه أن يفيدنا بشكل أوسع وأكمل ، من معرفته العلمية للتاريخ ، لو أن منهج التفكير الذي تحكم بسياق بحثه كان مختلفا · ليست المعلومات التاريخية المعينة التي يتضمنها البحث هي موضوع النقد ، بل نظام الفكر الذي هو فيه ، والذي يقودها الى معالجة خاطئة للقضية المطروحة ، هو الذي ننقد ·

كيف يطرح الدكتور مصطفى موضوعه ، وما هي النتيجة التي يخلص اليها منه ؟

١ – في نقض علاقة «الغربة عن العصر» : آلية التضليل في الفهم الهيجلي لحركة التاريخ ٠

يقول الدكتور مصطفى – وهنا ، نترك له الكلام – : « ٠٠٠ الحاضر العربي ، وهو ركيزة الغد ومنطلقه ، هو بالرغم منه ، وفي جانب الاصالة والهوية من جوانبه ، حصيلة تلك البقايا الحية والرواسب الميتة، المرة والحلوة على السواء، التي أفرزها ذلك الماضي الطويل الذي تجره الامة العربية وراءها كالقطار الطويل ٠٠٠ ان أهمية البحث في الابعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي انما تأتي من أن اللاتاريخية في الفكر تعني العمى عن ادراك أبعاد الواقع ٠٠٠ تعني رؤية مسطحة ٠٠٠ » ٠ ثم يحدد الدكتور مصطفى فهمه للتاريخ « كجذور للواقع العربي القائم وكجزء حي من هذا الواقع ٠ وما نذهب في تحليله – ان ذهبنا – مع الزمن أو مع المكان أو مع الأفكار ، الا كوسيلة لكشف الابعاد العميقة في الحاضر العربي » ٠ ويؤكد لنا الكاتب أن رحلته التي سيقوم بها في التاريخ ليست سوى محاولة منه لفهم الواقع العربي الحاضر ، فيقول : « ليس التخلف سمة خاصة بالمجتمع العربي ٠٠٠ لكن العناصر التاريخية لهذا التخلف قد تكون مختلفة لدى العرب عنها لدى الشعوب النامية الاخرى ، ومن هنا تأخذ الدراسة لهذه العناصر اهميتها الخاصة لأنها كشف

عن الميزات الخاصة للتطور الحضاري العربي ··· انها عملية نبش في الجذور ·· كل الجذور · هي رحلة في ··· الماضي »· ثم يزيد قائلا : ··· « ان الاستمرار الاجتماعي » الذي تعيشه الشعوب العربية انما تحكمه عناصر عديدة تشكل في مجموعها التركيب العربي القائم ··· وان لامتدادات التاريخ في هذه العناصر المكان الواسع ان لم يكن الاول · واذا تركنا جانبا اطار البيئة الطبيعية وآثارها في الانسان العربي ··· استطعنا أن نقف من العناصر الاساسية الباقية عند أربعة جوانب :

أ ـ طرق الانتاج المادي · ب ـ تكوين نظام السلطة · ج ـ طبيعة العلاقات الاجتماعية · د ـ قيم الفكر التراثية »· وبعد تحليل عميق وطويل لهذه العناصر الاساسية التي هي ـ ان جاز التعبير ـ شهود الماضي في الحاضر ، يخلص الدكتور مصطفى الى النتيجة التالية : « ان هذا التاريخ القديم ما يزال برغمنا فينا : انه جزء منا ، ولقد يكون في جانب منه عنصر الأصالة في الذات العربية · ولكن هذا التراث الثقيل يضع العرب أمام اشكالية مزدوجة : اشكالية الغربة عن التراث نفسه ··· واشكالية الغربة عن العصر الذي نقف امامه ··· وقد خلقت لنا هذه الاشكالية المزدوجة تحديا مزدوج الوجه أيضا : تكييف ذلك التكوين التاريخي الطويل تكييفا بنيويا داخليا من جهة ، واللحاق بالعصر من جهة اخرى ··· » ·

لقد أردنا من ايراد هذا الاستشهاد الطويل بأقوال الدكتور مصطفى أن نكون على جانب كبير من الأمانة لمنطق فكره المتكامل ، نضعه أمام القارىء وأمامنا كي نتمكن من مناقشته ·

واضح جدا منذ البدء أن الكاتب يعالج قضية الواقع العربي الحاضر ، ولا يقوم بدراسة تاريخية لماضي هذا الواقع الممتد على أكثر من عشرة قرون خلت ، مع ان القسم الاكبر من بحثه هو تحليل «**وصفي**» ـ كما يحدده الكاتب نفسه ـ لهذا الماضي بالذات · ولقد اختار الكاتب هذا «الجانب الوصفي لأنه الأقرب الى الموضوعية » ، كما يقول لنا · فهو اذن يصف هذا الماضي كما هو حاضر في الواقع العربي الحاضر ، ولا يريد أن يدخل في عملية «تقييم» له «ينفسح فيها الميدان لكل الأهواء» ، على حد تعبيره ·

وهنا ، لا يسعنا الا أن نسجل على هذا القول أول اعتراض : فليس صحيحا أن ما يقوم به الكاتب هو **وصف** ، وليس صحيحا أن الوصف أقرب الى الموضوعية من شيء آخر هو **التفسير** · والتفسير ـ كما يعرفه ابن خلدون في الصفحة الثانية من المقدمة ـ هو البحث عن الاسباب التي بتحديدها تكون المعرفة علمية · والكاتب ، في بحثه عن الابعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي، يبحث عن الاسباب التي أدت الى أن يكون الواقع العربي الحاضر على هذه الحالة التي يصف · ففي هذه الحالة ، أو قل في وجود الواقع العربي في حالته الحاضرة هذه ، تكمن الازمة· و « أساس الازمة كلها انما تكمن في **الغربة عن العصر** » ، كما يقول الكاتب · ولئن نحن تساءلنا عن معنى «الغربة» لوجدنا أن الغربة عن العصر هي « التخلف » · اذن ، فأزمة الواقع العربي الحاضر تكمن في تخلفه · هنا يتفق الدكتور مصطفى والدكتور محمود ، بل يتفق تقريبا المؤتمرون جميعهم من أدونيس الى الدكتور ابراهيم أبو

لغد وعبد الكريم غلاب، مرورا بالدكتور فؤاد زكريا وغيرهم ٠ فالسؤال الذي يطرحه الدكتور مصطفى وغيره هو معرفة أسباب هذا «التخلف» ، الذي يوافق الجميع على انه الغربة عن العصر ٠ هذه الأسباب **تاريخية** ، وعلى الباحث أن يسأل التاريخ عنها ، ان أراد معرفتها ، لان «اللاتاريخية في الفكر تعني العمى عن إدراك أبعاد الواقع » ٠

أن تكون أسباب ما يسمى « بالتخلف » تاريخية ، أي أن يكون «للتخلف» ، من حيث هو الحالة الوصفية للواقع العربي الحاضر ، أو ظاهره ، ـ تاريخ تكوّن ، فهذا ما لا نختلف فيه مع الدكتور مصطفى ٠ أما أن يكون هذا التاريخ الذي تكونت فيه البنية الاجتماعية للواقع العربي الحاضر ، تاريخا يرجع الى ما قبل عشرة قرون خلت ، أي الى العصر العباسي أو أواخر العصر الأموي ، فهذا ما نختلف فيه جذريا مع الدكتور مصطفى ٠ وهنا أيضا يتركز الاختلاف الجذري هذا في شكل معين يفهم به الدكتور مصطفى حركة التاريخ ٠ والشكل هذا هو **الشكل الهيجلي** لحركة الدياليكتيكية التاريخية ٠ كيف يتجسد هذا الشكل في بحث الكاتب ؟ انه يتجسد في هذه النظرة الوصفية التي تتفكك فيها ـ وبها ـ بنية الواقع العربي الحاضر بشكل تظهر فيه كأنها حصيلة جمع لعناصر مكونة لها ترجع في وجودها الحاضر الى جذورها في ماض كانت فيه **بذورا** تنامت في حركة من « التنافي والتواصل » اوصلتها الى ما صارت اليه في البنية الحاضرة ٠ فالبنية هذه ليست في حاضرها ، من حيث هي بنية ، اي كلٌ معقّد متماسك ، سوى البذرة التي كانتها في الماضي ، تنامت ، فتنافت وتواصلت في

حركة من تماثل الذات بالذات،وما الذات هذه الا الذات العربية نفسها. هذه الحركة الهيجلية هي في حقيقتها المثالية نفي للحركة الفعلية للبنية ، لانها حركة تماثل الذات بالذات في صيرورة الذات ما كانت قبل بدء صيرورتها ، في وجودها المباشر كبذرة ، قدر الحركة منها الا تخرج عن التماثل ، من البدء الى النهاية ، في حركة التناقض نفسه. معنى هذا بكل بساطة أن «تخلف» الواقع العربي الحاضر هو الصورة الحاضرة التي تظهر فيها بنيته السابقة . كان فيه في الماضي، لان عناصر البنية ظلت هي هي عناصر البنية ، وهو الآن فيه أيضا ، لأن عناصر البنية لم تتغير ، فظل هذا الواقع العربي محافظا على بنيته هذه ، بفضل حركة «الاستمرار الاجتماعي» — أو كما يقول أنور عبد الملك «الاستمرارية الاجتماعية» — التي فيها تكمن أصالته . لكن هذا «التخلف» لم يكن في الماضي تخلفا ، بل ازدهارا وحضارة ، أو قل ان شئت ، أصالة . فما الذي جعل الشيء ذاته مغايرا لذاته ، في تماثلة بذاته ؟ ليس الذات ، بل **الغير** ، أي **العصر** . ان أزمة «التخلف» هذه ليست اذن أزمة «تخلف» الا قياسا على العصر ، فغربة عنه . لذا ، كانت الأزمة في الذات ، وليس في الذات أزمة! . في هذه الذات أصالة لأن فيها ما ليس في غيرها من «استمرارية اجتماعية» . لكن فيها « تخلفا » لأن فيها أصالة . وما سبب هذا الانقلاب الديالكتيكي المذهل ؟ علاقة الغربة عن العصر ! لكن العصر هذا ، كالذات العربية ، متماثل بذاته ، بفعل الحركة الهيجلية نفسها . ومع هذا ، فهو ليس فيه غربة ، أو قل ان فيه غربة عن الذات العربية ، اي عن **الطرف** الآخر من علاقة الاغتراب هذه. لكن هذه الغربة لا تولد فيه أزمة ، فالازمة كلها تكمن في الغربة

عن العصر ، والعصر هو العصر ـ كالذات العربية ـ متماثل دوما بذاته ·

نحن هنا في لب" الدياليكتيكية الهيجلية ، وفي لب" آليتها التضليلية · فعلاقة التناقض بين مـــا يسمى بالذات العربية والعصر علاقة **تناقض خارجي** ، يتماثل فيها كل طرف بذاته من حيث هو غير الطرف الآخر · انها **علاقة مغايرة** ، وبالتــالي علاقة غربية ، لا تجد حلا لها الا بصيـرورة كـل من طرفيهـا الطرف الآخر ، أي غيره · فلئن وجدت حلها هذا ، بقيت، برغم هذا، أو قل بهذا الحل نفسه ، علاقة مغايرة ، وبالتالي **بلا حل**" · انها **قدر** لا يمكن الخلاص منه · لكن المشكلة التي لا حل لهـــا **مشكلة خاطئة** بالضرورة ، فأين الخطأ في المشكلة المطروحة ؟

٢ ـ في نقض مفهـوم « التخلف » : ليس تطور القوى المنتجة منفلتا من بنية علاقات الانتاج التي تحدده ·

لنرجع قليلا الى بحـــث الدكتور مصطفى · يقول ان «للتخلف» أسبابه التاريخية ، وهو محق في قوله هذا ، مخطىء ـ في رأينا ـ في تحديد هذه الاسباب · وأساس الخطأ يكمن ـ كما سبق القول ـ في تلك النظرة الهيجلية لحركة التاريخ التي تذوب فيها تقطعات التاريخ وقفزاته البنيوية في حركة من تماثل

الذات بالذات في تنافيها وتواصلها · ولقد قلنا في مطلع هذا البحث ان القفزات البنيوية للتاريخ، من حيث هو تاريخ البنية الاجتماعية، ترسمها في أساسها ، أي في قاعدتها المادية ، حركة أنماط الانتاج · لذا ، من الضروري البدء ، في تحليل الواقع العربي الحاضر ، بتحديد نمط الانتاج المسيطر فيه ، أي بتحديد بنية علاقات الانتاج الخاصة ببنية هذا الواقع الحاضر · فكلمة «التخلف» ليست مفهوما علميا ، ولا يمكن على الاطلاق أن نحدد بها السمة الخاصة ببنية هذا الواقع · فالقول ، مثلا ، ان المجتمع العربي «متخلف» ، لا يعني من العلم شيئا ، مع ان المؤتمرين جميعهم بلا أي استثناء اتفقوا على هذا القول وعدوه تحديدا علميا لواقع اجتماعي كلما قاربوه فر من بين كلمات قد تكون مفاهيم وصفية ، لكنها ليست مفاهيم علمية · ربما يكون «التخلف» ، في أحسن حالاته ، وصفا أوليا لواقع معين هو ، مثلا ، واقع القوى المنتجة في العالم العربي ، بالنسبة لواقع القوى المنتجة في البلدان الامبريالية · لكنه ، في أي حال، ليس طابعا خاصا ببنية اجتماعية معينة ، فالطابع الخاص بهذه البنية هو الذي يحدده نمط الانتاج المسيطر فيها ، كقولنا مثلا الطابع الرأسمالي أو الاقطاعي أو الاشتراكي الخاص بهذه البنية أو تلك · و«التخلف» ـ على حد علمنا ـ ليس نمطا من الانتاج أو بنية لعلاقات انتاج ، انما هو مفهوم ايديولوجي برجوازي له دور محدد بضرورة اخفاء علاقة السيطرة الامبريالية ، أو علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، ونقل الصراع الرئيسي من صراع طبقي ضد الامبريالية الى صراع غير طبقي هو في أحسن حالاته مباراة رياضية بين « عالم التقدم وعالم التخلف» ، هدفها لحاق هذا بذاك · «عالم التخلف» معروف: انه

ما يسمى أيضا «بالعالم الثالث» الذي نحن منه · اما «عالم التقدم» ، أو «عالم العصر» ، فهو ذلك العالم الذي حدده لنا الدكتور محمود بأنه «عالم تقني بنتامي» · ولئن أردتم أن تعرفوا الى أي العالمين ينتمي المعسكر الاشتراكي ، فاعلموا أن منه – حسب منطق هذا التقسيم – ما ينتمي الى «عالم التقدم» ، ومنه ما ينتمي الى العالم الآخر ، ومنه ما هو بين بين ·

ان «مفهوم التخلف» يستند في أساسه النظري الى منطق ضمني من التقسيم هو منطق كمي يأخد **القوى المنتجة** مقياسا له ، بمعنى أن تقسيم العالم يقاس على تطور القوى المنتجة · وهو يفترض أيضا أن تطور هذه القوى ليس محددا الا بذاته ، أي أن حركته ليس لها حدّ ، فهي تسير في خط واحد مستمر هو خط صاعد دوما · في ضوء هذا المنطق وحده يمكن التكلم على تقدم أو تخلف · لكن هذا المنطق هو **منطق طبقي** ، وهو **منطق الايديولوجية البرجوازية** بالذات · فالبرجوازية هي التي تنظر الى الحركة في تطور القوى المنتجة على انها حركة تقدم مستمر لا يحدها عائق ولا تحددها بنية · ولقد وجدت النظرة الطبقية هذه تعبيرها الايديولوجي في **الوضعية** التي أسسها أوغست كونت · وليس غريبا عن منطق الوضعية منطق تلك الحركة الهيجلية التي تذوب فيها القفزات البنيوية الفعلية لصيرورة البنية الاجتماعية بلعبة ذهنية مثالية – هي لعبة التنافي – تحافظ فيها البنية على ذاتها بنفيها لذاتها وانتقالها الى صورة جديدة منها ، كانت فيها أصلا قبل أن تصير اليها ، فتظهر حينئذ حركة البنية كأنها حركة **استمرار** لها بنفي هو منها حمل لها وحفاظ عليها · هنا بالضبط ، في لعبة التنافي هذه ، تذوب

القفزات أو الفجاءات البنيوية في الحـــركة التاريخية للبنية الاجتماعية ، لأن القفزات هذه ليست ، في حقيقتها الاجتماعية الفعلية ، نفيا أو تنافيا في اطار وحدة الاستمرار والتماثل ، بل هي تحويل ثوري للبنية الاجتماعية بحركة فيها ليست حركة الذات بل حركة الصراعات الطبقية • بهذه العملية من التحويل الثوري تقطع البنية الاجتماعية ، في تكونها الجديد ، مــع شكلها الطبقي السابق الذي تم تحويله اي هدمه ، وتنطلق حينئذ ، في حركتها التاريخية ، من أساس جديد ، بمعنى أن تحركهــا قائم على أساس آخر ، أو قل على قاعدة مادية اخرى هي بنية مختلفة من علاقات الانتاج • وهذا التحرك يجري في اطار هذه البنية ويتحدد بها •

ان النظرة البرجوازية لا تأخذ القوى المنتجة في علاقتها ببنية علاقات الانتاج مقياسا للتقدم ، بل تأخذها في انفلاتها من هذه البنية التي تحددها وتحدُدها ، فتجعل ، بهذا ، من طموحها الطبقي الى تأبد سيطرتها ، مقياسا للتقدم نفسه ، لأن وضع القوى المنتجة في علاقتها الفعلية ببنية علاقات الانتاج يكشف الآلية الاجتماعية لتطور تلك القوى ، في وصولها ، في شروط تاريخية محددة ، الى أزمة تطورها ، بكشفه السبب البنيوي لهذه الازمة ، والذي هو بنية علاقات الانتـــاج نفسها • فحين تصير بنية العلاقات هذه عائقا لتطور القوى المنتجة ، تدخــل البنية الاجتماعية في مرحلة تاريخية ثورية تظهر فيها ضرورة تحويل بنية علاقات الانتاج كشرط أساسي لتحرير تطور القوى المنتجة • هذه الضرورة التــاريخية هي التي تختفي في تلك النظرة البرجوازية ، وهنا يكمن الدور التضليلي لايديولوجية هــذه

الطبقة المسيطرة · فبغض النظر اذن عن صفاء النية عند المؤتمرين ، فان تحليلاتهم للواقع العربي الحاضر ، في اعتمادها مفهوم «التخلف» أو «التقدم» أداة لها ، هي تحليلات لهذا الواقع من زاوية نظر البرجوازيات العربية المسيطرة · لا شك في أن الكثيرين من هؤلاء المفكرين العرب يقفون ، في سلوكهم السياسي أو في فكرهم ، من هذه البرجوازيات ومن سلطتها الطبقية موقف النقد ، بل موقف الرفض · انما ، في حقل النشاط العلمي ، كل نقد للطبقة المسيطرة ينطلق من الموقع الايديولوجي لهذه الطبقة ، هو نقد باطل ، اذ ليس بمفاهيم الايديولوجية البرجوازية يكون نقد الايديولوجية البرجوازية ، بل بمفاهيم علمية انتجتها ، ولا تزال تنتجها ، ممارسة نقض هذه الايديولوجية ، من موقع الطبقة الثورية النقيض ، أي من موقع الطبقة العاملة ·

لنعد الى ما نحن أصلا بصدده من مناقشة بحث الدكتور مصطفى · فالقول بأن «التخلف» هو الطابع الخاص أو السمة الخاصة بالمجتمع العربي ، ليس قولا علميا ، اذ ليس بالقوى المنتجة ، بل ببنية علاقات الانتاج ، يتحدد الطابع الخاص ببنية اجتماعية معينة · فما هو هذا الطابع الخاص بالبنيات الاجتماعية في العالم العربي ؟ هذا ما غاب تحديده ، ليس عن الدكتور مصطفى ، بل عن ندوة الكويت بعامة · ولم يكن الغياب هذا بريئا ، فالبراءة كلمة لا وجود لها في قاموس الايديولوجية · فلو قبلنا «بالتخلف» صفة نشير بها الى وضع القوى المنتجة في العالم العربي ، وحددنا طابع البنيات الاجتماعية فيه بأنه طابع كولونيالي – أي شكل تاريخي محدد من الانتاج الرأسمالي يتطور فيه الانتاج هذا في علاقة من التبعية البنيوية للامبريالية

تمنعه من أن يصير انتاجا رأسماليا طبيعيا ـ فان أزمة «التخلف» تتكشف حينئذ على حقيقتها الفعلية **كأزمة هذه البنية من علاقات الانتاج الكولونية** التي هي العائق البنيوي لتطور القوى المنتجة • وبظهور هذا العائق تتحدد معالجة هذه الازمة بأنها تفرض ضرورة تحويل هذه البنية بالذات من علاقات الانتاج الكولونيالية كشرط أساسي لتحرير تطور القوى المنتجة والقفز بها من «عالم تخلفها» الحاضر الى «عالم التقدم» • وعملية هذا التحويل الثوري هي صراع طبقي ضد البرجوازيات العربية المسيطرة •

قد يجد القارىء في هذا الكلام منا تكرارا لما سبق ، لكن هذا التكرار يستدعيه منطق النقاش العلمي نفسه • فلو صح ما قلناه ، لوجب على الدكتور مصطفى أن ينطلق ، في بحثه عن أسباب «التخلف» في الواقع العربي الحاضر ، من البنية الاجتماعية القائمة في هذا الواقع ، أي من حاضر بنية علاقات الانتاج فيه ، لا أن ينبش في جذور الماضي البعيد ليبحث في **بنية علاقات الانتاج القبلية او الاستبدادية** عن بذور هي **عناصر بنية علاقات الانتاج الكولونيالية** • هذا المنهج «التاريخي» من البحث يستند ، في أساسه النظري ، الى **منطق لاتاريخي** هو **منطق التماثل** ، لانه يقيم ضمنيا علاقة من التماثل بين **بنية** علاقات الانتاج القبلية أو الاستبدادية **وبنية** علاقات الانتاج الكولونيالية ، بفضل وجود تماثل بين **عناصر** البنيتين • ولا وجود ، في هذا المنطق ، للتماثل بين **البنيتين المختلفتين** ، الا لأنهما **بنية واحدة متماثلة بذاتها** فيحركة تنافيها الداخلية • هذا هو **المنطق الهيجلي** بعينه الذي تتحول فيه الحركة الدياليكتيكية المادية في تاريخ تكون البنيات الاجتماعية

وتحويلها ، في حركة الصراعات الطبقية ، بانتقالها من نمط انتاج الى آخر ، الى لعبة ذهنية مثالية تنطمس فيه حـــركة الصراعات هذه • ولهذا السبب بالذات نرى أن هذا المنطـق المثالي الهيجلي هو منطق تجريبي وصفي يلتقي مع الوضعية في أن حركة التاريخ عنده هي حركة خطيّة مستمرة فيتصاعدها، تنتفي فيها الدياليكتيكية نفسها بسبب من طابعها المثـــالي • فليس غريبا اذن أن تظهر الايديولوجية البرجوازية ، في بعض من تياراتها ، بمظهر «جدلي» هو جواز سفرها الى «التقدمية» ، بل أن يعاني مفهوم «الجدلية» من أزمة تضخم في استخدامه «العصري» ، فخطره زائل في شكله الهيجلي •

٣ ـ جوهر القضية في نقض ايديولوجية البرجوازية : ليس « التراث » سبب « التخلف » •

ان المنهج التاريخي المادي ، علـــى نقيض ذلك المنهج «التاريخي» الهيجلي ، ينطلق من البنية الاجتماعية القائمة ككل متماسك ، حتى في محاولة فهمه العناصر التي ، في هذهالبنية الحـــاضرة ، تنتمي ، مـن حيث هي عنـاصر ، الى بنيـة اجتماعية سـابقة ، أو تشيـر اليهـا في وجـودها الحاضر كعناصر في البنية الاجتماعية القـائمة • فعنـاصر البنية لا وجود لها بذاتها ، بل بالبنية التي هي فيها عناصر تتـرابط ، في شكل تاريخي محدد، بعناصر اخرى ، لتكوّن، بهذا الترابط

نفسه ، البنية الاجتماعية القائمة · الانتاج «التقليدي» مثلا ، أو هذه العلاقات من الانتاج التي هي ، في البنيات الاجتماعية العربية الحاضرة ، تنتمي الى أنماط من الانتاج سابقة على الرأسمالية ، **لا تقوم بذاتها** في هذه البنيات ، بل هي فيها بالشكل الذي تترابط فيه بعلاقات من الانتاج هي ، مثلا ، علاقات الانتاج الرأسمالية · والشيء نفسه يقال عن «نظام السلطة» أو عن «قيم الفكر التراثية» · نحن لا ننكر ، بل بالعكس نؤكد تماما ما يقوله الدكتور مصطفى من أن كثيرا من علاقات الانتاج الاجتماعية ، سواء في الحقل الاقتصادي أم السياسي أم الايديولوجي ، التي تنتمي الى أنماط من الانتاج بالية ، أي بالتحديد ، سابقة على الرأسمالية ، لا تزال قائمة في البنيات الاجتماعية العربية الحاضرة · بل اننا نعتمد هذا القسم الهام من بحث الكاتب مرجعا للتحليل العلمي لهذا الواقع الاجتماعي، لا سيما في كشفه تلك العلاقة الطبقية العضوية التي تربط الطبقة البرجوازية المسيطرة في بعض البلدان العربية - والتي سميناها البرجوازية الكولونيالية - بالطبقات المسيطرة السابقة ، أو بفئات منها كالفئات الاقطاعية أو التجارية · ان البرجوازيات العربية المسيطرة هي «الشكل الجديد لتلك الطبقات المستغلة القديمة» كما يقول لنا الدكتور مصطفى · وهي «لم تولد ولادة مثيلتها الغربية ··· فصراع التناقضات وحلها في المجتمعات العربية الحديثة انما تم بالتدخل المباشر من القوى الاجنبية الخارجية الاستعمارية وتحت رعايتها ···» معنى هذا أن تكوّن علاقات الانتاج الرأسمالية في العالم العربي وتكوّن برجوازياته المسيطرة قد تمّ في ظل علاقة التبعية البنيوية للامبريالية وبفضل التغلغل الامبريالي · وهذا ما نتفق

عليه تماما مع الدكتور مصطفى • لكن هذا التكوّن التاريخي للبنية الاجتماعية القائمة في العالم العربي ، والذي تمّ في اطار هذه العلاقة بالذات ، هو الذي يعطينا التفسير العلمي لما يسمى «بالتخلف» • في اطار هذه العلاقة من السيطرة الامبريالية ، جرى في العالم العربي ، بأشكال مختلفة متفاوتة ، تحويل معين للبنية الاجتماعية السابقة تفككت فيه ، بشكل معين ، علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية ، فتولدت بهذا علاقات انتاج جديدة ، هي شكل تاريخي محدد من علاقات الانتاج الرأسمالية التبعية ، حددت شكلا خاصا من تطور القوى المنتجة ، في اطار تلك العلاقات من التبعية البنيوية للامبريالية • معنى هذا أن بنية اجتماعية جديدة – هي البنية الاجتماعية الكولونيالية – قد تكونت بشكل صارت فيه عناصرها كلها تتحدد بها ، بالشكل الذي تكونت فيه هذه البنية ، وبالشكل الذي تترابط وتتماسك فيه تلك العناصر في وجودها الجديد في هذه البنية الاجتماعية القائمة • وبتعبير أوضح ، بتكوّن هذه البنية الكولونيالية ، لم يعد من الممكن على الاطلاق رد عناصرها ، أو بعض منها ، الى البنية السابقة ، حتى وان كانت هذه العناصر ، أو بعض منها ، لم تتغير ، أو تغيرت نسبيا • فلو كان الانتاج الحرفي ، مثلا ، في البنية الاجتماعية الاقطاعية يتحدد ، في تطوره ، بآلية الانتاج الاقطاعي ، فانه ، في تطوره في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، أو في مجرد وجوده المتجدد ، لا يتحدد بآلية الانتاج الاقطاعي ، بل بآلية هذا الشكل الكولونيالي من الانتاج الرأسمالي •

ولا ننس هنا أن البنية الاجتماعية هي هذا الكل المتماسك

الذي تتعايش فيه عدة أنماط من الانتاج بالشكل الذي تترابط فيه في هذا الكل ، **وبالشكل الذي يسيطر فيه واحد منها على أنماط الانتاج الاخرى المتعايشة معه** • ومن طبيعة نمط الانتاج المسيطر أن يكون ، بحكم آليته الداخلية نفسها ، في ميل الى **تفكيك** أنماط الانتاج التي يتعايش معها ، والى القضاء عليها ، اي ان يكون في ميل ، من حيث هو **نمط الانتاج المسيطر ، الى التعميم** ، وبالتالي ، الى القضاء على علاقات الانتاج السابقة عليه • فاذا بقيت هذه العلاقات السابقة ، برغم هذا الميل الذي هو فينمط الانتاج قانونهالعام، في حركة تجدد دائم، وبالتالي، في حركة «استمرار اجتماعي» ، أي اذا لم يتم القضاء عليها ، **فان ذلك لا يعود الى قدرتها الغيبية على الحياة ، او الى اسطورة تماثل الذات بالذات ، بل الى هذا الشكل التاريخي المحدد الذي يسيطر فيه عليها نمط الانتاج المسيطر ، اي الى هذا الشكل الذي يتحدد فيه ترابطها ، في البنية الاجتماعية ، بهذا النمط المسيطر** • والعامل الاساسي المحدد لهذا الشكل من ترابط عدة أنماط من الانتاج في البنية الاجتماعية ، **هو النمط المسيطر نفسه** ، وليس أنماط الانتاج السابقة عليه •

وهنا بالفعل يكمن **جوهر القضية** ، ليس في بحث الدكتور شاكر مصطفى وحده ، وليس في أبحاث المؤتمرين وحدهم ، بل في هذه الايديولوجية البرجوازية المسيطرة في تيارات الفكر العربي المعاصر **كلها** ، باستثناء التيار العلمي الماركسي اللينيني • ونحن في اطلاق هذا الحكم نعي تماما ما نقول • يقولون : المجتمع العربي مريض بالتخلف • ويقولون: التخلف يكمن في أن علاقات الانتاج الاجتماعية الموروثة القبلية

الاقطاعية التقليدية الدينية السابقة على عصر الرأسمالية ما تزال هي العلاقات السائدة في الحياة الاقتصادية والسياسية والفكرية العربية . ويقولون هذا هو التراث وهذه هي أصالتنا . ويقولون : الأزمة هي في غربتنا عن العصر . ويقولون : الاسباب ها هي ، انها نحن ، أي البقايا ، أي الماضي . اذن يبقى العصر هو الحل أمامنا ومستقبلنا .

جوهر القضية هو هذا التضليل الايديولوجي البرجوازي الذي يقلب السبب أثرا والاثر سببا . والعلة العلة هي في عجز الفكر عن الوثب الى علميته . والعجز هذا ليس في الفكر قدرا وليس في الانسان جوهرا ! انه بكل بساطة ممارسة ايديولوجية للصراع الطبقي من موقع الطبقة المسيطرة . فلننتقل الى اللغة العلمية ذلك التحليل الغيبي لجوهر القضية .

ان السبب في بقاء علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية بهذا الشكل الواسع المتجدد في البنيات الاجتماعية العربية ليس في الواقع سوى هذا الشكل التاريخي الكولونيالي الذي يسيطر فيه نمط الانتاج الرأسمالي في هذه البنيات على تلك العلاقات . معنى هذا أن ذلك «الاستمرار الاجتماعي» ، لوجود هذه العلاقات السابقة على الرأسمالية هو **النتاج التاريخي** لتطور الانتاج الرأسمالي نفسه ، في شكله الكولونيالي المسيطر في البنيات العربية . فالطابع الرئيسي المميز لهذا الشكل الكولونيالي من نمط الانتاج الرأسمالي هو أن تطوره لا يميل، في قانونه العام، نحو ضرورة القضاء على هذه الانماط من الانتاج السابقة عليه ، والتي يسيطر عليها في علاقة تعايشه معها ، بعكس الشكل الامبريالي من نمط هذا

الانتاج الذي يميل ، في قانونه العام ، بفعل تطوره الامبريالي الضروري نفسه ، نحو القضاء على علاقات الانتاج السابقة عليه ، سواء منها التي تنتمي الى أنماط من الانتاج سابقة على الرأسمالية ، أم التي تنتمي الى مراحل من تطور الانتاج الرأسمالي نفسه ، سابقة على مرحلته الامبريالية ، أو مرحلة احتكار الدولة فيه . لا شك في أننا نرى في الحالتين ظاهرات تعاكس سير القانون العام يولّدها هذا الانتاج نفسه ، في شكليه النقيضين . انما سير القانون الذي هو **حركة ميليّة** يظل قائما ، وهو في الشكل الكولونيالي من الانتاج الرأسمالي على نقيض ما هو عليه في الشكل الامبريالي ، لأن العلاقة بين هذين الشكلين من الانتاج الواحد هي علاقة **تناقض بنيوي** تتحقق فيها سيطرة الامبريالية بتبعية الانتاج الكولونيالي لها ، والعكس بالعكس . فالعلاقة هذه ، من حيث هي علاقة **تفاوت بنيوي** في شكل تطور الانتاج الرأسمالي ، وبالتالي ، من حيث هي **علاقة اختلاف في بنية علاقات الانتاج التي يحددها هذا النمط من الانتاج بين شكليه التاريخيين المحددين** ، هي التي تحدد الميل العام للانتاج الامبريالي – أي للشكل المسيطر من الانتاج الرأسمالي – نحو ضرورة القضاء على علاقات الانتاج السابقة عليه كلها ، وهي التي تحدد الميل العام للانتاج الكولونيالي – أي للشكل التبعي من الانتاج الرأسمالي – نحو **الابقاء** على هذه العلاقات السابقة . بل ربما كان الاصح القول انها تحدد الميل العام للاول **فيما هي** تحدد الميل العام للثاني ، والعكس بالعكس .

نخلص من هذا القول الى النتيجة التالية : لو أن

«التخلف» ، في حالته الوصفية ، يكمن في وجود هذه العلاقات الاجتماعية من الانتاج السابقة على الرأسمالية ، أي في وجود هذه العلاقات الموروثة عن ماضي البنية الاجتماعية البعيد ، وفي استمرار هذا الوجود الاجتماعي منها وبقائه، فان أسباب هذا «التخلف» ليست «تاريخية» – بالمعنى الذي يعطيه الدكتور مصطفى لهذه الكلمة – أي بمعنى أنها ليست موروثة أو وراثية، بل هي **بنيوية** ، بمعنى أنهـا تكمن في طبيعة هذه البنيـة الاجتماعية التي يحدد تطور الانتاج الكولونيالي المسيطر فيها ضرورة الابقاء على تلك العلاقات الاجتماعية السابقة ، بحكم تبعيته البنيوية للامبريالية ، أي بحكم هذا العائق البنيوي الذي يمنعه ، في تطوره نفسه ، من أن يصير انتاجا رأسماليا · وما العائق هذا سوى تلك العلاقة من التبعية البنيوية بالذات ، أي أن العائق ليس خارجا عن بنية هذا الانتاج كانتاج كولونيالي ، **بل هو فيه** ، أو قل انه **هو هو بنيته** · وبتعبير أوضح ، ان هذا الشكل الكولونيالي من الانتاج الرأسمالي المسيطر في البنيات الاجتماعية العربية هو سبب ذلك «التخلف» الذي اشير اليه ، فهو الذي ، بحكم **تطوره التبعي** ، يعجز عن القضاء علـى علاقات الانتاج الاجتماعية السابقة على الرأسمالية ، بل هـو الذي ، في تطوره هذا بالذات ، يحدد ، في ميله العام ، ضرورة تجدد تلك العلاقات السابقة ، وبالتالي ، ضرورة تأبدها · هذه الضرورة ليست في بنية هذه العلاقات ، بل في بنية ذلك الشكل الكولونيالي من نمط الانتاج الرأسمالي · انها بالضبط ضرورة تطوره التبعي نفسه كانتاج رأسمالي هو ، في تطوره الضروري هذا ، ليس انتاجا رأسماليا · معنى هذا بكل بساطة ان تلك العلاقات الاجتماعية «الموروثة» ليست العائق الخارجي لتطور

الانتاج الرأسمالي في البنيات الاجتماعية العربية ، بل ان هذا الشكل من الانتاج الرأسمالي هو ، في بنيته الكولونيـاليـة ، العائق الداخلي لتطوره بالذات كانتـاج رأسمالي ، وهو ، بالتالي ، **العائق البنيوي للقضاء** على تلك العلاقات الاجتماعية «الموروثة» . ثم ان هذه العلاقات ، في وجودها الحاضر ، أي في علاقتها بتطور الانتاج الرأسمالي ، في بنيته الكولونيالية ، ليست ، أو قل لم تعد **علاقات «موروثة»** . انها علاقات **ينتجها** ، في تجددها المستمر ، أي في امكان بقائهـا ، هـذا الشكل الكولونيالي نفسه من الانتاج الرأسمالي . ليس «التراث» ، في وجوده الحاضر هذا ، **سببا** «للتخلف» ، بل هو **وليد** هـذا «التخلف» ، أي أثر له . فقلب السبب أثرا والأثر سببا فـي تحليل الواقع الاجتماعي هو جوهـر القضية في الممارسة الايديولوجية البرجوازية . وجوهر القضية في نقض هـذه الممارسة الطبقية هو في اظهار الحقيقة التاريخية التي تدل على أن البرجوازيات العربية فشلت في أن تقضي على هذه العلاقات من الانتاج السابقة على الرأسمالية ، بسبب هذا الطـابع الكولونيالي المميز لانتاجها المسيطر ، وما كان لها الا أن تفشل في القضاء على هذه العلاقات التي تجـد ، بالعكس ، شرط تجددها المستمر في سيطرة ذلك الانتاج الكولونيالي المسيطر ، وبالتالي، في السيطرة الطبقية لتلك البرجوازيات الكولونيالية . ولاخفاء ذلك الفشل الملازم لهذه السيطرة الطبقية ، كان لا بـد من اظهار «التراث» بمظهر السبب ، ليتولد في الوعي الاجتماعي أثر الوهم الطبقي بأن تطور الانتاج الرأسمالي ، في ظل سيطرة هذه البرجوازيات الكولونيالية ، هو وحده كفيل بأن يقـود بالضرورة الى القضاء على مظاهر «التخلف» وأسبابه، بالقضاء

على تلك العلاقات الاجتماعية من الانتاج السابقة على الرأسمالية ، ـ كما حدث في أوروبا الغربية وأميركا ـ ، لأن من طبيعة الانتاج الرأسمالي أن يقود الى ذلك . لذا ، وجب حكما الارتقاء الى مستوى «العصر» بالتماثل به ، وفي هذا وحده حل «لأزمة الغربة عن العصر» .

لكن التماثل هذا ، للأسف ، ليس قائما ، ولا وجود «للمساواة» بين طرفي العلاقة الكولونيالية التي تربط، بنيويا، الانتاج الكولونيالي بالانتاج الامبريالي بشكل يتطور فيها الاول دائما في تبعيته للثاني ، ويتطور هذا بدوره دائما في سيطرته المستمرة على الاول . فالعلاقة **البنيوية** هذه ، من حيث هي **علاقة تفاوت في بنية** نمط الانتاج الرأسمالي ، هي اذن علاقة اختلاف ، أو على الأصح ، **علاقة تخالف** بين نقيضين تربطهما في حركة تخالفهما، وبهذه الحركة نفسها، بنية واحدة معقدة . فالانتاج الامبريالي اذن **ينتج** في تطوره **تجدد القضاء** على علاقات الانتاج السابقة عليه ، فيما ينتج الانتاج الكولونيالي **تجدد الابقاء** على علاقات الانتاج السابقة عليه . هنا يكمن جوهر القضية في فهم العلاقة بين ما هو ، في الايديولوجية البرجوازية ، «التخلف والتقدم» . فكل تحليل علمي لبنية الواقع العربي الحاضر يستلزم بالضرورة البدء باخضاع مفاهيم هذه الايديولوجية، لا سيما مفهومي «التخلف والتقدم»، لنقد يقود الى معالجة صحيحة للأزمة الفعلية التي يعاني منها الواقع المعقد هذا في تطوره التاريخي الراهن . هذا النقد كان غائبا في ندوة الكويت ، فكانت المعالجة هذه **غير علمية** لأنها استخدمت مفاهيم الايديولوجية البرجوازية كأدوات فكرية لها .

الفصل الرابع

في نقض «التخلّف» الفكري I

تمهيد لنقض المنطق الغيبي :
ليس الفكر جوهرا ·

لا شك في أن الفكر الناقد كان حاضرا في بعض أبحاث الندوة ، انما هو لم ينتج مفاهيمه ، أي أدوات نقده ، فظل خاضعا لسيطرة الفكر الذي ينقد ويرفض · وفي هذا مأساته · مثالان يشهدان على هذه المأساة : بحث أدونيس وبحث الدكتور فؤاد زكريا · البحثان يعالجان قضية «التخلف الفكري» لما سمي بالفكر العربي المعاصر · هنا ، ينتقل الفكر في تحليل الواقع العربي من «التخلف» التاريخي الاقتصادي الاجتماعي الى «التخلف الفكري» ، مؤكدا ، بانتقال هذا التحليل منه ، أن الأزمة ـ كما يراها من زاويته الخاصة ـ هي أزمة الحضارة العربية ، واحدة في جوهرها ، وان اختلفت الأوجه منها أو تعددت بتعدد حقولها · والفكر في تلك الندوة كان شاملا ، لأن الأزمة شاملة ، من حيث هي جوهرية ، أي في جوهر تلك الحضارة · فكان لا بد اذن من التعرض الى مختلف أوجه «التخلف» : التاريخي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي

والفكري والسلوكي والاخلاقي والتربوي والديني . (ملاحظة: غابت عن الندوة معالجة «التخلف» الفني - باستثناء «التخلف» الشعري - فعسى ، في الندوة المقبلة ، ان يكتمل «التخلف») . والشمولية هذه في الفكر لا تدل على علميته - كما قد يبدو للوهلة الاولى - بل هي تدل ، بالعكس، على طابعه الميتافيزيقي: فهي **شمولية تعبيرية** ، بمعنى أن كل وجه ، أو مظهر ، من «التخلف» هو **تعبير** عن هذا «التخلف» الذي هو **جوهر** . فالجوهر اذن حاضر في شموليته كجوهر ، في كل وجه من وجوهه . فلا تمايز ولا تخالف ، أو قل ، **لا تفاوت بنيويا** في عناصر **الكل الاجتماعي** - أي البنية الاجتماعية - في حركة تطوره التاريخي بشكل تتحدد فيه القاعدة المادية من هذا الكل - أي بنية علاقات الانتاج فيه - كالعنصر المحدد لبقية عناصره في ترابطها الداخلي وفي تطورها التاريخي في اطار هذا الترابط نفسه . فلو ان الفكر كان **كليا** ، بهذا المعنى العلمي، لوجب عليه بالضرورة أن يقارب أي ظاهرة اجتماعية - كالظاهرة الايديولوجية مثلا - في علاقتها البنيوية هذه بالقاعدة المادية ، أي ببنية علاقات الانتاج القائمة في هذا الكل الاجتماعي . لكنه كان ، في ندوة الكويت، في شموليته تعبيريا ، أي **جوهريا** ، بمعنى أنه كان ينظر الى الجوهر - الذي هو **الذات** ، في نهاية التحليل - باعتباره أساسا لشمولية الفكر ولشمولية الواقع التي هي **تعبير الجوهر** ، أي حضوره الشامل في وجهه المتعدد الذي يعبّره . وما هذا التعدد في وجوه الجوهر - أو الذات - سوى تعبير وجود الجوهر - أو الذات - **في تماثله بذاته** . فلا خروج اذن من تماثل الذات بالذات ، في **الوجود التاريخي** نفسه للذات أو الجوهر ، ولا خروج أيضا من

هذا التماثل في تعدّد وجوه الجوهر . لذا ، كانت الوجوه هذه متساوية متماثلة في وجودها داخل الكل الاجتماعي، بسبب من تماثلها بالجوهر الذي هي منه الوجـوه . **فهي اذن مستقلة** بعضها عن بعض ، قائمة بذاتها ، في وجودهـا الاجتماعي التاريخي ، بسبب هذا التماثل منها بالجوهر . ينتج عن هذا كله **منهج غيبي** من التفكير يسمح بمعالجة الظاهرة الايديولوجية، مثلا ، لذاتها – كظاهرة «التخلف الفكري» – ، في استقلالهـا التام عن بقية عناصر الكل الاجتماعي ، لا سيما في استقلالها، أو انقطاعها عن بنية علاقات الانتاج الخاصة بهذا الكـل الاجتماعي في وجوده المتماسك الحاضر . بهذا المنهج الغيبي ، تنطمس وتختفي علاقة التفاوت البنيوي في ترابط عناصر الكل الاجتماعي ، والتي هي تحدد الظاهرة الايديولوجية، مثلا، في وجودها التاريخي الاجتماعي ، كظاهرة ايديولوجية خـاصة ببنية اجتماعية محددة ، فلا تفسر الظاهرة هـذه حينئذ الا بردها الى جوهر الفكر اللاتاريخي الذي هي منه الوجه أو التعبير أو المظهر . معنى هذا ، ان وجودها **الاجتماعي** ينعدم ، كظاهرة **ايديولوجية** ، باستحالتها وجها أو تعبيرا من **الفكر الجوهر** ، وأن **تفسيرها** ، من حيث هي ظاهرة **تاريخية** محددة ، يصيـر محالا . الا اذا قبلنا بهذا التفسير الغيبي الذي ليس بتفسير ، والذي يرد الفكر الى جوهره كتعبير منه ، فيحصر ، في هذه العملية المتكررة من التعبير الذاتي ، الحركة التـاريخية لممارسات الفكر التي تختلف ، في أشكال تحققها ، باختـلاف البنية الاجتماعية التي فيها تتحقق ، وباختلاف الموقع الطبقي الذي تنطلق منه ، في تحققها ، كممارسات ايديولوجية متميزة من الصراع الطبقي في تلك البنية الاجتماعية المحددة .

١ – في نقض علاقة الذات بالموضوع : ليست علاقة الانتاج علاقة جوهرية بسيطة ·

ان هذا المنهج الغيبي هو المنهج الذي اعتمده أدونيس في معالجة ما سمي «بالتخلف الفكري» في المجتمع العربي · ففي الفقرة الاولى من بحثه ، يرى أدونيس أن تحديد معنى «التقدم» ضروري للتكلم على «التخلف» هذا ، بمعنى أن تحديد كل من هذين المفهومين ليس ممكنا الا في اطار **العلاقة** بينهما · والعلاقة هذه ، في الحقل الفكري ، لا تتضح الا في اطار **العلاقة العامة** ، كما يتصورها الفكر العربي ، بين **الانسان والطبيعة** ، أي – يقول لنا أدونيس محددا بدقة كلامه – بين **الذات والموضوع** · وهو يرى ، في هذه العلاقة العامة ، **علاقة انتاج** ، لأنه ينظر فيها الى الانسان أو الذات **كمنتج** ، والى الطبيعة أو الموضوع **كمجال** للانتاج · معنى هذا انه يحاول، عن وعي وقصد ، أن يجد في العلاقة العامة ، من حيث هي علاقة انتاج ، أساسا لفهمه **علاقة «التخلف الفكري»** · لكنه فشل، من حيث لا يدري ، في محاولته هذه ، وبالتالي في معالجته القضية التي يطرح ، بسبب من الشكل الذي فيه حدّد ، ففهم علاقة الانتاج تلك · لقد جعل من هذه العلاقة **الاجتماعية** ، أو قل ، من بنية علاقات الانتاج الخاصة ببنية اجتماعية تاريخية محددة ،

علاقة انسانية عامة ، وبالتالي ، **علاقة جوهرية لاتاريخية** ، لأنه ، بالتحديد ، جعل منها **علاقة ذاتية فردية** . ليست التعابير هذه من قاموسنا، بل من قاموسه، يحدد فيها **علاقة واحدة** هي، في الفقرة الاولى من بحثه ـ كما سبق القول ـ ، علاقة بين الانسان والطبيعة ، أو الذات والموضوع ، أو المنتج ومجال انتاجه ، فاذا انتقلنا الى الفقرة الخمسة مثلا ، وجدنا ان الانسان هذا أو الذات هو الجوهر الانساني الذي هو ، في البحث ، الفرد العربي ، أو الانسان العربي ، أو العربي بعامة . والعلاقة **الجوهرية** هذه تأخذ شكل العلاقة **الاجتماعية** بتحددها ، في الفقرة السادسة من البحث ، كعلاقة بين **الفرد والجماعة** ، أي بين **الفرد والدولة** . **فعلاقة التماثل** في هذا الشكل من علاقة الانتاج ، قائمة اذن بين الفرد والذات والانسان والجوهر والمنتج والعربي من جهة ، وبين الطبيعة والموضوع ومجال الانتاج والجماعة والدولة ، من جهة اخرى . وما دام هذا التماثل قائما ، فبالامكان استبدال الفرد بالانسان أو بالجوهر الخ ... ، واستبدال الموضوع بالجماعة أو الدولة أو الطبيعة الخ ... حسب مقتضيات حركة الفكر في انعزالها عن حركة التاريخ الفعلية المادية .

لكن علاقة الانتاج ، من حيث هي علاقة اجتماعية محددة، قد اختفت في تلك العلاقة العامة البسيطة بين الانسان والطبيعة ، وباختفائها ، لم يعد بالامكان فهم علاقة «التخلف الفكري» . ان علاقة الانتاج هي ، بالتحديد ، علاقة بين قوة العمل ووسائل الانتاج التي تضم موضوع العمل وأداة العمل . فهي اذن علاقة معقدة ، أو كما يحددها ماركس ، تمازج بين

عناصر ثلاثة رئيسية ، لا بين طرفين بسيطين مجردين عن شكل وجودهما التاريخي الاجتماعي المحدد · ينتج عن هذا ان ما هو في علاقة انتاج ليس الانسان بشكل عام ، بل قوة عمل محددة ، أي **شكل اجتماعي محدد** من قوة العمل التي تحول ، في شروط تاريخية اجتماعية محددة ، موضوع عمل معين ـ كالقطن مثلا أو الحديد أو الارض الخ ··· ـ بأدوات عمل معينة ـ كالآلة البخارية مثلا أو المحراث أو اليد الخ ··· وما هو في علاقة انتاج أيضا ليس الطبيعة بشكل عام ، بل **وسائل انتاج** هي ، في جزء منها ، ليست الطبيعة ، بل نتاج عملية اجتماعية من الانتاج · وهذه الوسائل أيضا لا تدخل في علاقة الانتاج بشكل عام ، بل في شكل تاريخي يحدده طابع وجودها الاجتماعي من حيث هي في علاقة ملكية خاصة ـ فردية أو غير فردية ـ ، أو في علاقة ملكية جماعية ـ اشتراكية أو مشاعية أو قبلية أو شيوعية ـ بقوة العمل التي تتمازج معها في عملية الانتاج الاجتماعي · ثم ان قوة العمل لا تدخل في علاقة الانتاج من حيث هي قوة عمل الانسان بشكل عام ، أو الانسان الجوهر ، بل في شكل اجتماعي محدد **كسلعة** مثلا ، في الانتاج الرأسمالي ، أو في شكل آخر كما هو حالها في الانتاج الاقطاعي أو في الرق · اذن ، لا بد من تحديد بنية علاقات الانتاج هذه في المجتمع العربي الاسلامي حتى نتمكن من فهم بنية الفكر فيه · ولا نفهم فهما علميا بنية هذا الفكر الا في علاقته ببنية تلك العلاقات من الانتاج التي يتحرك فيها ، بالشكل الذي بها يتحدد حقل تحركه ، من حيث هو حقل الممارسات الايديولوجية الطبقية الخاصة ببنية هذه العلاقات الانتاجية بالذات · أما اذا اعتمدنا ، في فهم بنية هذا الفكر ، المنهج الذي اعتمده

أدونيس ، فاننا لا نصل الى أي **معرفة علمية** : لان بنية هذا الفكر ليست ، في حقيقتها التاريخية ، كما **تظهر** في شكل «تصور الفكر العربي للعلاقة بين الانسان كذات والطبيعة كموضوع» ، أو بتعبير أدق ، انها ليست **في حقيقتها** تلك كما هي في **شكل ظهورها** لهذا الفكر . فالعلاقة الفعلية التي تربط بنية الفكر ببنية علاقات الانتاج غير العلاقة القائمة بين بنية هذه العلاقات وبين الشكل الذي يتصور فيه الفكر علاقته بها . ولئن كانت الأولى علاقة فعلية موضوعية ، فان الثانية **علاقة وهمية ايديولوجية** ، وان كان لها ، كعلاقة وهمية ، وجود موضوعي . والمنهج الذي اعتمده أدونيس في بحثه يقود الى الأخذ بهذه العلاقة الوهمية الايديولوجية واحلالها محل العلاقة الفعلية ، فاستوى عنده ، بهذا المنهج ، ظاهر الشيء والشيء في حقيقته : وهذا نقيض العلم . من هنا بالضبط أتى في تحليله ما هو مرفوض ، تاريخيا وعلميا ، من اسقاط للشكل الذي تظهر فيه علاقات الانتاج الفعلية القائمة في البنية الاجتماعية الرأسمالية ، من زاوية نظر البرجوازية نفسها ، على علاقات الانتاج الفعلية السابقة على الرأسمالية في البنية الاجتماعية العربية الاسلامية . فعلاقة الانتاج **الطبقية** تظهر ، في البنية الاجتماعية الرأسمالية **وحدها** ، بمظهر العلاقة الفردية الذاتية بين الذات والموضوع ، أي أنها ، في هذه البنية الاجتماعية ، تظهر بهذا المظهر الذي يتواجد فيه مالك قوة العمل ـ السلعة **كفرد** ، ومالك رأس المال كفرد ، في علاقة حرة ينظمها العقد الاجتماعي بشكل تختفي فيه علاقة الانتاج الفعلية التي يتواجه فيها **طبقة** لا تملك من عناصر الانتاج الا قوة العمل ، **وطبقة** تملك وسائل الانتاج . والعلاقة الطبقية هذه لا تظهر بمظهر

العلاقة الفردية الا من زاوية نظر الايديولوجية البرجوازية . وهي ، في «تاريخ الفكر الفلسفي» ، حديثة العهد ، تحددت مع ديكارت ، بشكل رئيسي ، كعلاقة بين الذات والموضوع ، وكان الذات فيها الفرد من حيث هو الجوهر . فليس من الجائز ، علميا ومنهجيا ، اسقاط هذا الشكل التاريخي المحدد من ظهور علاقة الانتاج بمظهر تتميز به البنية الاجتماعية الرأسمالية دون غيرها ، على علاقات سابقة من الانتاج ، قبلية أو استبدادية ، كان الفكر فيها يجهل مفهوم الذات الفرد ، لسبب مادي هو أن الفرد كفرد لم يكن له وجود أو كيان اجتماعي في تلك البنية من علاقات الانتاج . هذا المنهج من التفكير الذي يسقط الحاضر على الماضي ، في محاولة فهمه الحاضر بالماضي ، يستند ، في أساسه النظري الى منطق لاتاريخي ، يجوهر الفكر والواقع معا ، فيتمكن ، بهذا ، من اقامة التماثل البنيوي الدائم بين الماضي والحاضر ، فتنعدم حينئذ حركة التاريخ ، ويرتفع بين الفكر والواقع الاجتماعي سد يمنع الأول من رؤية الثاني .

٢ ـ في نقض « النموذج »
من حيث هو وجه الجوهر .

ثم ينتقل أدونيس ، بعد تحديده العلاقة التي في ضوئها سيفحص الفكر العربي ، الى اختيار النموذج التراثي لهذا الفكر . الغزالي هو هذا النموذج «لأنه يمثل الاصول ويمثل

بالتالي تأصيل الاصول » . قد يعترض أحد على اختيار هذا النموذج ، وقد يجد في ابن رشد ، مثلا ، أو في غيره ، نموذجا أصلح تتجسد فيه طبيعة الفكر العربي . الا اننا لن نعتمد هذا الاعتراض منهجا للنقد ، فموضوع النقد ليس الاختيار ، هل كان حسنا أم سيئا ، بل هو منهج الفكر نفسه الذي يتحكم بتحرك الفكر عند أدونيس ، سواء في اختيار النموذج أم في غيره ، أي في ترابط مفاهيمه ، وبالتالي ، في بنية مفاصله .

ليس لنا اعتراض على هذا الاختيار ، انما لنا اعتراض على هذا المنطق من الفكر الذي يأخذ الفكر في **نموذجه بدلا** من أن يأخذه في حركته التاريخية ، في علاقة هذه الحركة منه بحركة الصراعات الطبقية في تاريخ البنية الاجتماعية . وهنا أيضا نرى الطابع الغيبي يسيطر على هذا المنطق الذي لا يرى الفكر الا كجوهر . فالنموذج هو من الجوهر الشكل الخارجي لوجوده . معنى هذا ان للفكر الجوهر نماذج أو وجوها متعددة تحاوله فتوجده شكلا خارجيا يتفاوت ، في تماثله به ، من وجه الى آخر ، لكنه حاضر في هذه الوجوه كلها . لذا أمكن أخذ وجه منها نموذجا له . لقد اختفت ، بتجوهر الفكر ، حقيقته الاجتماعية ، فلم يعد ، في حركته بالذات ، ممارسات ايديولوجية متباينة بتباين القوى الاجتماعية المتصارعة ، لأن حركته هذه ليست سوى **حركة تموضعه** ، أي حركة «يمارس» فيها الفكر ـ أو الذات ، أو الفرد العربي ـ «جوهره الانساني» . ان أدونيس هو الذي يستخدم بهذا الشكل كلمة «الممارسة» . فممارسة الجوهر الانساني» هي ، في ذلك المنطق الغيبي ، البديل المباشر لممارسة الصراع الطبقي ، وما ممارسة الجوهر هذه سوى صيرورة الذات موضوعا ، أي حركة «تنمذج»

الجوهر في وجوهه المتتالية . ان العلاقة نفسهـا بين الذات والموضوع ، أو بين الانسان والطبيعة الخ... ، تذوب ، في نهاية التحليل ، في الجوهر الفكر الذات الانسان الفرد ، لتعود الى حقيقتها الفعلية الغيبية **كعلاقة مثالية** - اي **فكرية** - بين **الذات والذات** في ممارسة الذات لجوهرها . هذا هو المنطق الذي يتحكم بشكل ساحق بحركة الفكر عند أدونيس .

٣ - في نقض منطق التماثل: الماضي هو هو الحاضر في منطق الفكر الغيبي .

فبعد وضع الغزالي نموذجا للفكر العربي ، يحلل أدونيس بنية هذا الفكر - أي بنية فكر الغزالي التي هي بنية الفكر العربي - ويخلص الى القول ان «هذا الفكر ، بقواعده وغاياته ، هو الذي يسود المجتمع العربي ، اليوم . ولذلك فان الايديولوجية السائدة ، سواء في المدرسة والجامعة والبرامج التربوية ، والصحافة والاذاعة والكتاب ، انما هي قوة ارتداد نحو الماضي ، وقوة محافظة على الراهن الموروث ... فعلاقات الانتاج الموروثة ... ما تزال هي السائدة ... والبنية الايديولوجية التقليدية ... ما تزال كذلك هي السائدة » .

هذا المقطع من البحث يوجز فكر أدونيس بكامله ، اي يكشف بنية المنطق الذي يسيّر فكره . هذا المنطق واضح

وبسيط . انه يتحرك بشكل واحد متكرر دوما هو اقامة معادلات من التماثل متتالية ، تعود جميعها الى معادلة واحدة جوهرية هي معادلة الجوهر في تماثل الذات بالذات . فلنتبـع اذن أدونيس في معادلاته المتماثلة ، أي في تتابع مفاصل فكره :

١ – الفكر العربي هو نموذجه ، ونموذجه هو الغزالي ، فالفكر العربي اذن هو فكر الغزالي .

٢ – الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد فـي الحاضر .

٣ – البنية الايديولوجية السائدة في الماضي هي البنية الايديولوجية السائدة في الحاضر .

٤ – علاقات الانتاج الموروثة – أي السائدة في الماضي – هي علاقات الانتاج القائمة في الحاضر .

اذن الماضي هو هو الحاضر ، لا شيء تغير . (خلاصة) .

من هذه الخلاصة نستخرج معـادلات اخرى هي تكرار للمعادلات الاولى نفسها . أن تحليل النزعات السائدة في الفكر العربي (الفقرة الخـامسة من البحث) تقودنا الى هـذا الاستنتاج: « يعيش الفرد العربي غريبا عن ذاته، بدئيا . فهو ، من البدء ، موجود : دينيا ، في السماء ، ودنيويا في الامة – الدولة . وفي هذا ما يقدم عنصرا أساسيا لتفسير الظـاهرة السائدة اليوم في المجتمع العربي ... » .

المعادلة في هذا النص هي التالية : الفرد العربي غريب

عن ذاته ، **بدئيا** • الفرد العربي غريب عن ذاته ، **حاضرا** • اذن : الماضي هو الحاضر ، لا شيء تغيَّر • وهنا يُدخل أدونيس عنصرا جديدا في المعادلة ، هو عنصر **التفسير** : ان الفرد العربي غريب عن ذاته **الآن** ، **لأنه** غريب عن ذاته **بدئيا** • ولأن البدء **هو** الماضي ، والماضي **هو** الأصل ، والحاضر **هو** الماضي ، فالحاضر اذن تأصيل الأصل أي تكراره • واستنادا الى ما سبق ، يمكن ، **بالتالي** ، بكل سهولة ، ودون أي عناء أو بحث ، **تفسير** أي ظاهرة من الظاهرات الاجتماعية في الواقع العربي **الحاضر** : «**فالعربي**» يفضل الخطابة على الكتابة ، مثلا ، في الحاضر ، لأنه كان يفضلها عليها في الماضي ، بل يجب القول بدقة ، **لأنه يفضلها عليها في الماضي** ــ اذ لا وجود بعد الآن لعلاقة الاختلاف بين الماضي والحاضر ، بسبب من تماثلهما الجوهري • و«العربي» يقف الآن من الأفكار الجديدة موقفه من البدعة ، لأنه يقف من البدعة ، **بدئيا** ، موقفه الحاضر من الأفكار الجديدة • وكذلك فان بنية النظام القائم حاليا بنية قمعية ، لأنّ بنية النظام الماضي بنية قمعية ••• الخ ••• أما الخلاصة العامة التي يصل اليها أدونيس فهي : «أن الفكر العربي السائد فكر اتباعي ، لا يؤكد الاتباع وحسب ، وانما يرفض الابداع ويدينه » •

ولنبتدىء ، في نقض هذا الفكر ، من البدء ، أي من المعادلة التي تقيم علاقة التماثل المطلق بين الفكر العربي في ماضيه ، كما يتكشف في نموذجه ، وبين الفكر هذا في حاضره • ليس صحيحا على الاطلاق القول ان ذلك الفكر النموذجي هو الفكر الذي يسود المجتمع العربي اليوم • بل حتى اذا كان

ذلك الفكر هو الفكر هذا ، في بعض من عناصره ، أو في عناصره كلها (وهذا في حد ذاته خطأ) ، فهو ، اليوم ، ليس الفكر نفسه كما هو في **الماضي** ، لأن الفكر لا يقوم بذاته ، بل **بالعلاقة** الاجتماعية التي تحدده ، في وجوده التاريخي وفي تحركه ، كممارسة ايديولوجية خاصة بطبقة اجتماعية محددة في بنية اجتماعية محددة . معنى هذا أن الفكر لا وجود له الا في **حقله الايديولوجي** ، وبالتالي **التاريخي** ، الذي يتحدد كحقل للممارسات الايديولوجية الطبقية في بنية اجتماعية محددة . فالاسلام ، مثلا ، ليس **واحدا** في وجوده الايديولوجي في العصر العباسي ، وفي العصر الحاضر الذي يتميز بسيادة علاقات الانتاج الرأسمالية في بنياتنا الاجتماعية . فهو ، في تحدده كايديولوجية ، لا يوجد الا في ممارسات ايديولوجية طبقية محددة ، وبالشكل الذي يوجد فيه في هذه الممارسات بالذات . معنى هذا أن الاسلام الذي نراه ، مثلا ، في تياره العقلاني عند ابن رشد ، في كتاب «فصل المقال» ، ليس هو هو الاسلام نفسه الذي نراه عند حسن البنا أو سيد قطب ، أو بشكل عام ، في وجوده في ممارسات «الاخوان المسلمين» . فهو ، في الحالة الاولى ، موجود بالشكل الذي يتحدد فيه بالممارسة الايديولوجية لما يمكن تسميته بالطبقة الارستقراطية العربية المسيطرة في المجتمع الاستبدادي في القرون الوسطى . انه كان يمثل ، في تياره العقلاني هذا ، ايديولوجية هذه الطبقة المسيطرة بالذات في صراعها من أجل الحفاظ على نظامها الاجتماعي . ومن السهل التدليل على هذا القول بتحليل لكتاب ابن رشد المذكور الذي يتحدد فيه الاسلام (أو ما يسميه ابن رشد بالشريعة) كايديولوجية ، ربما لاول مرة في تاريخ الفكر

العربي ، بهذا الشكل الصريح الواعي • فالعقل ، أو الحكمة ، خاص بأولي الأمر ، أي بأصحاب الحل والربط ، أو بتعبير «عصري» بالطبقة المسيطرة ، أما الشرع وظاهره، أو بالاحرى، ظاهر الشرع في قدسيته، وبالتالي، في وجوب تأبده، فللعامة ممن يخضعون ، وممن عليهم الخضوع لسيطرة القائمين على المجتمع من أسياده • والعقل تنظيم الامور ، والشرع هو الشكل الذي يظهر فيه هذا التنظيم العقلاني : لذا ، وجب حصر العقل بمن لهم حق التنظيم ، بحكم وجودهم الاجتماعي نفسه ، ووجب ، بالتالي وبالضرورة حصر القبول بهذا التنظيم ممن لهم حق الخضوع له ، بحكم وجودهم الاجتماعي أيضا ، أي بحكم خضوعهم الفعلي لسيطرة المسيطرين عليهم • وبسبب من ضرورة تأبده ، كان لا بد من أن يأخذ التنظيم الاجتماعي هذا شكل القدسية ، فكان الشرع هذا الشكل منه •

أما في الحالة الثانية ، « فالاسلام » موجود بالشكل الذي يتحدد فيه بحقل آخر من الممارسات الايديولوجية الطبقية، خاص ببنية اجتماعية مختلفة ، يغلب عليها الطابع الكولونيالي، في انتمائها التاريخي الى نمط الانتاج الرأسمالي • فهو اذن، في الممارسة الايديولوجية للبرجوازية الكولونيالية المسيطرة ، يتحدد بشكل آخر مختلف عن السابق ، لان عليه أن يتصدى لممارسات ايديولوجية مختلفة هي ممارسات الطبقات الخاضعة لسيطرة هذه البرجوازية• فالمشكلات المطروحة في هذا الحقل الايديولوجي الجديد من الصراع الطبقي ، أي ما يظهر بمظهر القضايا الفكرية المجردة عن هذا الصراع ، هي غيرها فى الحقل الايديولوجي السابق : لقد انتفت تلك المشكلات كالبدعة

أو الهرطقة أو علاقة الحكمة بالشريعة أو صفات الله أو قدم العالم وحدوثه أو القضاء والقدر الخ ... وظهرت مشكلات تطرحها حركة التحرر الوطني كالاشتراكية أو العلاقة بين قطاع الدولة والقطاع الخاص في الاقتصاد أو التحالفات الطبقية أو تعدد الاحزاب السياسية أو الامبرياليّة الخ ... والفكر ، من حيث هو فكر بالذات ، يتحدد ، لا كجوهر مفارق ، بل بتحدد المشكلات التي يطرح ، أو قل **بالمشكلية** الخاصة به ، أي بوحدة الترابط في بنية هذه المشكلات ، وبالتالي ، بالتربة النظرية التي فيها ينبت ويتحرك . وانتقال تحركه من تربة الى أخرى ، ومن حقل ايديولوجي الى آخر ، يمنع على الاطلاق اقامة علاقة من التماثل فيه ، حتى وان ظهر لذاته متماثلا بذاته . فالقفز ما فوق هذه الحدود البنيوية التاريخية للفكر ، في وجوده الايديولوجي ، والتي هي أساسية لوجوده ، هو الذي يسمح باقامة علاقة من التماثل فيه تجوهره ، فتقضي عليه من حيث هي توجده بشكل لا وجود له فيه الا من خارج التاريخ ، أي باخراج له من وجوده التاريخي في وجوده الضروري داخل الحقل الايديولوجي للصراعات الطبقية . هذا الاخراج للفكر من حقل وجوده المادي ، هو هو الشكل الذي يوجد فيه من زاوية نظر الطبقة المسيطرة .

٤ ـ في نقض نقد الدين : ليس الصراع الطبقي ضد الايديولوجية البرجوازية المسيطرة صراعا ضد الدين ·

أما المعادلة الثالثة التي تقول ان البنية الايديولوجية السائدة في الماضي هي هي البنية الايديولوجية السائدة في الحاضر ، فهي شكل آخر من المعادلة الثانية ، وينطبق عليها النقض الذي ينطبق على هذه · لكن الانتقال من كلمة «الفكر» الى كلمة « الايديولوجية » يجعلنا نتوقف عندها قليلا · ما يريد أدونيس أن يقول هو أن الايديولوجية السائدة في الماضي هي الايديولوجية **الدينية** ، وأن الايديولوجية السائدة في الحاضر هي أيضا الايديولوجية **الدينية** · فالمعادلة اذن بين الايديولوجيتين هي في الواقع معادلة بين **الطابع الديني** في الاثنتين أكثر منها بين **بنية** الاثنتين **كايديولوجيتين**· بل الاصح القول ان الايديولوجيتين **واحدة لأنهما دينيتان** · « فما يزال التطابق القديم بين تصور الواقع وتدبيره ، أي بين الدين والسياسة ، قائما وفعالا » ، كما يقول لنا في الفقرة الرابعة من بحثه· ينتج عن هذه المعادلة اذن أن التحرر من الايديولوجية السائدة هو هو التحرر من **الدين** ، فالدين ، من حيث هو دين، هو العائق الرئيسي لتحرر الفكر العربي · والدين هذا واحد لا يتغيّر · **انه** ، **في حقيقته** ، **كما هو في تصوره لذاته** · انه جوهر الفكر العربي ، فالفكر هذا ديني في جوهره وبجوهره· بهذا ينتقل مركز الثقل في الممارسة الايديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازية المسيطرة ، من صراع ضد **ايديولوجية**

هذه الطبقة ، بمختلف تياراتها ، الى صراع ضد **الشكل الديني** أو الطابع الديني من هذه الايديولوجيــــة ، فعـــلاقة التماثل الجوهري بينها وبين الدين تجعل من نقــد الدين نقضا لها ، وتحصر في هذا النقد ، أي في نقد هذا الجوهر ، كل ممارسة ايديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازية المسيطرة · بل ان هذه الممارسة ، من حيث هي ممـــارسة محددة **للصــراع الطبقي** ، تنتفي في تلك العملية الذهنية من النقد الديني، فنعود بها الى ما قبل ماركس ، يوم كان النقــــد هذا عند فورباخ أو برونو باور سلاحا سحريا لتحرير الانسانية بتحرير الفـــكر الانساني · ان هذا المنطق الغيبي هو الذي قـــاد الى انزلاق الفكر من تحليل **الايديولوجية** الطبقية ، في وجودها الممارسي داخل حقل محدد من الصراع الطبقي خاص ببنية اجتمـــاعية تاريخية محددة ، الى نقد الدين في وجوده في شكل يظهر فيه خارج حقل وجوده الاجتماعي ·

ثم ان ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة في البنيات الاجتماعية العربية **ليست الايديولوجية الدينية** ، حتى في استخدام هذه الطبقة لهذه الايديولوجيـــــة بالــــذات ، في ممارسة صراعها الطبقي · نحن لا ننكر لجوء هذه الطبقة، في ممارستها هذه ، الى هذه الايديـــــولوجية ، بـــل نـؤكد أن الايديولوجية **السائــــدة** ، أي **المسيطـــرة** ، هي ايديولوجية **برجوازية** ، وأن هذه الايديولوجية البرجوازية **ليست دينيـة**، برغم كون الايديولوجية الدينية تيارا فيها · ومن السهل جـدا اعتماد بحث الدكتور زكي نجيب محمود نفسه دليلا على هذا،

بل من السهل جدا القول ان مشكلـــية «التخلف والتقدم» التي تحكمت بأبحاث الندوة ، ومنها بحث أدونيس ، ليست مشكلية دينية ، بل برجوازية « عصرية » · لكننا لن نلجأ ، في المناقشة، الى هذه السهولة الجدالية ، انما سنعالج القضية من زاوية أخرى ·

٥ ـ العلاقة بين ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية وايديولوجية الطبقـات المسيطرة السابقـــة ·

مع انتقال العالم الى عصر الامبريالية ، ومنه، الى عصر الاشتراكية ، أي مع تحدد حركة التـــاريخ المعاصر كحركـة انتقال من الراسمالية ، ســـواء في شكلهـــا الامبريالي أم الكولونيالي ، الى الاشتراكية ، وجب القول ، بكل دقة علمية، ان ايديولوجيتين طبقيتين رئيسيتين تحـــددان الحقل البنيوي لتحرك الفكر : الايديولوجيـــة البرجوازية والايديولوجيـــة البروليتارية · فالصـــراع الايديـــولوجي قائم اذن ، بشكل رئيسي ، بين هاتين الايديولوجيتين· ومختلف التيارات الفكرية تتحدد ، في وجودها الايديولوجي الحاضر ، قياسا عليهما · هذا لا ينفي ، بالطبع ، وجود تيارات ايديولوجية متعددة داخل الايديولوجية الطبقية الواحدة ، مثلا ، داخـــل الايديولوجية البرجوازية · وفي تحليلنا لهذه الايديولوجية الأخيرة ، لا بـد

لنا من تحديد زاوية النظر اليها ، في وجودها **المميز** ، داخل علاقة التبعية البنيوية للامبريالية · فمن زاوية نظر البنية الاجتماعية الكولونيالية ، **تتميز** تلك الايديولوجية البرجوازية بشكل يختلف عنه في وجودها المميز كايديولوجية برجوازية **امبريالية** · وتميزها هذا هو وليد تميُّز حركة الصراع الطبقي في البنية الكولونيالية ، من حيث هي **حركة صراع وطني** ، أي حركة تحرر من الامبريالية · كما أن الايديولوجية البروليتارية ـ أي الماركسية اللينينية ـ هي أيضا بدورها تتميز بتميز وجودها الممارسي داخل حركة الصراع الطبقي التي هي فيها · وكل من الأثنتين أيضا تتميز ، في هذا الاطار بالذات ، بتميز التناقض الممارسي الطبقي الذي يربطها بالأخرى داخل حقلهما الايديولوجي · معنى هذا أن المفاهيم الأساسية لكل من الايديولوجيتين تتميز بوجودها الممارسي في الحقل الخاص بها · وبامكاننا أخذ أمثلة عديدة نجدها ، في ابحاث الندوة ، في الدور الذي لعبته مفاهيم التخلف مثلا أو التقدم أو العصرية أو التقنية أو حتى التراث أو الدين الخ ··· لكن الشيء الرئيسي هنا هو أن مفاهيم هذه الايديولوجية المسيطرة تتميز بالشكل الذي تمارس فيه الطبقة المسيطرة سيطرتها الايديولوجية على مختلف أشكال الوعي الاجتماعي · هذا يعني أن ايديولوجية البرجوازية المسيطرة لها الشكل نفسه الذي هو لسيطرة هذه الطبقة · فعلاقة التبعية البنيوية للامبريالية التي تحدد شكل السيطرة الطبقية للبرجوازية الكولونيالية تنعكس أيضا ، في الحقل الايديولوجي ، في شكل من التبعية الايديولوجية تمارس فيه البرجوازية هذه سيطرتها

الايديولوجية · فالعلاقة هذه التي تمنع تطور الانتاج الرأسمالي ، في شكله الكولونيالي ، من أن يميل ، في قانونه العام ، الى القضاء على علاقات الانتاج السابقة عليه ، **هي سيطرته بالذات عليها**، هي نفسها العلاقة التي تمنع البرجوازية الكولونيالية ، في ممارسة سيطرتها الايديولوجية ، من القضاء على مختلف الايديولوجيات السابقة على الايديولوجية البرجوازية ، **في سيطرتها بالذات عليها** · وهي أيضا التي تمكّن هذه الايديولوجيات السابقة من أن تكون في **تعايش تحالفي** مع ايديولوجية هذه البرجوازية الكولونيالية التي تطمح دوما ، في صيرورتها الطبقية ، الى أن تكون على تماثل تام مع البرجوازية الامبريالية · فهي اذن ، في هذا الطموح منها ، وان كان وهما ، **في تناقض ايديولوجي** مع تلك الايديولوجيات السابقة، (من هنا أتى ما نراه في ايديولوجيتها من مفاهيم « عصرية » ليبرالية ، وما نراه أيضا في بدء « تاريخها الايديولوجي » من مفاهيم أرادت لها أن تكون مثيلة مفاهيم الثورة الفرنسية البرجوازية ، كما هو الأمر عند رفاعة الطهطاوي ولطفي السيد وغيرهما) · لكنها ، في وجودها الطبقي كبرجوازية كولونيالية ، هي في **تحالف ايديولوجي** مع تلك الايديولوجيات التي هي ، في ايديولوجيتها ، تيارات منها، سواء بسبب من طبيعة تكوّنها التاريخي كطبقة مسيطرة **جديدة تتكون عناصرها** من عناصر الطبقة المسيطرة السابقة، أو من بعض منها ، أم بسبب من ضرورات الصراع الطبقي الراهن التي تفرض عليها استخدام أي سلاح ايديولوجي تتمكن به من مجابهة الايديولوجية البروليتارية التي هي بالفعل

ايديولوجية « العصر » . انما ، في أي حال من الاحوال، ومهما كان شكل العلاقة التي تربط هذه الايديولوجية البرجوازية، في شكلها الكولونيالي ، بالايديولوجيات الطبقية السابقة ، فان الايديولوجية « الدينية » ، من حيث هي الشكل التاريخي المحدد لايديولوجية الطبقة المسيطرة السابقة على البرجوازية، ليست هي الايديولوجية المسيطرة ، أو التيار الايديولوجي المسيطر في الايديولوجية المسيطرة ، أو ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة .

وهنا ، لا بد لنا من تحديد آخر . فكما أن في الطبقة المسيطرة فئات متعددة ، أو في التحالف الطبقي المسيطر طبقات متعددة ، تعود فيها **المهيمنة الطبقية دوما** لفئة من هذه الطبقة ، أو لطبقة من هذا التحالف ، كذلك الامر في الايديولوجية المسيطرة ، فان فيها تيارات ايديولوجية متعددة ينعكس فيها الوعي الطبقي لتلك الفئات أو الطبقات ، انما الهيمنة الايديولوجية تعود دوما لتيار من هذه التيارات يمثل مصالح الفئة المهيمنة من الطبقة المسيطرة . وكما أن هيمنة هذه الفئة أساسية لسيطرة هذه الطبقة ككل ، فان هيمنة التيار الايديولوجي المهيمن في الايديولوجية المسيطرة أساسية للسيطرة الايديولوجية للطبقة ككل ، وبالتالي لتأبد علاقات الانتاج القائمة . ان الطبقة المسيطرة ، والفئة المهيمنة منها بشكل خاص ، تسمح بتعدد هذه التيارات الايديولوجية في ايديولوجيتها المسيطرة ، طالما هي ترى في هذا التعدد مصلحة طبقية لها ، لا سيما في ممارسة صراعها الايديولوجي الطبقي ضد الطبقة المهيمنة النقيض ، أي ضد الطبقة العاملة . لكنها

قد ترتد ضد هذا التيار أو ذاك حين ترى فيه خطرا على وجودها الطبقي المسيطر ، في ظل هيمنة الفئة المهيمنة منها . وهذا ما رأيناه ، في فترات تاريخية متقطعة ، في الصراع ضد تيار « الأخوان المسلمين » مثلا . وانتعاش هذا التيار في فترة أخرى لا يدل على أنه التيار المهيمن في ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية بقدر ما يدل على أن الفئة المهيمنة من هذه الطبقة المسيطرة ترى الآن ، في هذه المرحلة بالذات من تطور حركة الصراع الطبقي في حركة التحرر الوطني ، ضرورة في توطيد تحالفها الطبقي ، ضد الطبقة العاملة بالذات ، مع هذه الفئة الاجتماعية التي تسمى بالبرجوازية الريفية ، وفي اقامة عائق ايديولوجي يمنع تحالف الطبقة العاملة مع فئات البرجوازية الصغيرة المسحوقة بخضوعها لسيطرة البرجوازية الكولونيالية هذه . ان هذه البرجوازية هي التي تقود عملية الصراع الطبقي ، وعملية التحالف الطبقي ، وهي ، باسم « العصرية » و « الحداثة » و « التقدم » و « الحرية » و «العلم» و «التقنية»، الى غير ذلك من مفاهيم الايديولوجية البرجوازية، بشكل عام، تضع الدين ، مثلا ، في مجابهة مع الايديولوجية البروليتارية . معنى هذا، أنها في استخدامها الراهن «للايديولوجية الدينية»، لا تمارس صراعها الطبقي باسم « الدين » أو بأسم مفاهيم هذه الايديولوجية ، بل هي تمارسه ، في تطلعاتها الطبقية المتجددة نحو « الحداثة » ، باسم مفاهيم « العصر » التي هي مفاهيم الايديولوجية البرجوازية نفسها . هذه الايديولوجية الطبقية هي الايديولوجية المسيطرة في حقل الفكر العربي الراهن .

٦ ـ في نقض مفهوم «الوراثة» في علاقات الانتاج : ليست علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية « موروثة » ، وليست هي العلاقات السائدة ٠

لكن المنطق الذي قاد أدونيس الى عدم رؤية هذا الطابع الطبقي المميز للصراع الايديولوجي في واقعنا الاجتماعي الراهن ، هو تلك المعادلة الرابعة التي أقامها بين علاقات الانتاج السائدة في الماضي وعلاقات الانتاج القائمة في الحاضر ، وهو ، في هذا القول، يذهب الى أبعد مما ذهب اليه، مثلا ، الدكتور شاكر مصطفى ٠ فالقضية هنا ليست ، كما رأينا، في تحديد علاقات الانتاج هذه كعلاقات **موروثة** وحسب، (مما يسمح بالقول بتعايشها مع علاقات من الانتاج غير موروثة ، أي بالفعل **حاضرة**) ، بل هي في أن هذه العلاقات **الموروثة** هي هي علاقات الانتاج السائدة في واقعنا الاجتماعي الحاضر ٠

أن تكون علاقات الانتاج التي ينتمي الى أنماط من الانتاج سابقة على الرأسمالية ، علاقات **موروثة** ، برغم وجودها الحاضر في تعايش تخضع فيه لسيطرة علاقات من الانتاج رأسمالية أو كولونيالية ، هذا ما حاولنا دحضه سابقا في

مناقشتنا لبحث الدكتور مصطفى ·

أما أن تكون هذه العلاقات الموروثة نفسها هي هي العلاقات القائمة حاليا ، فهذا ما لا يمكن للمنطق العلمي أن يقبل به ، برغم وجود الانسجام الداخلي في منطق أدونيس · فلو كانت العلاقات هذه بالفعل كما يراها أدونيس ، لوجب، بالطبع ، أن تكون البنية الايديولوجية التقليدية هي السائدة في حاضرنا أيضا · لكن الأمر ليس كذلك · فعلاقات الانتاج في البنيات الاجتماعية العربية هي ، كما يعلم الجميع ، علاقات انتاج رأسمالية تبعية ، أو كما حددناها نحن ، كولونيالية · وهي ، بالتالي ، ليست موروثة ، لانها رأسمالية تبعية ، أو كولونيالية، أي شكل تاريخي محدد من نمط الانتاج الرأسمالي، بدأ يتكوّن في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر ، مع التغلغل الامبريالي ، وبفعل ما أحدثه هذا التغلغل في العالم العربي من تفكيك لعلاقات الانتاج السابقة (الموروثة) التي لم تعد موجودة بذاتها ، بل بالشكل المحدد الذي تتعايش فيه مع ما ولّده التغلغل الامبريالي من علاقات انتاج رأسمالية جديدة، وفي خضوعها بالذات لسيطرة هذه العلاقات الجديدة · ولئن لم يقض الشكل الكولونيالي الذي تكوّنت فيه الرأسمالية في العالم العربي على تلك العلاقات من الانتاج السابقة عليه كما قضى فيه الشكل الامبريالي للرأسمالية على هذه العلاقات في أوروبا الغربية أو أميركا ، فان هذا لا يعني على الاطلاق أن هذه العلاقات السابقة هي **السائدة** ، أي المسيطرة ، في العالم العربي · فكونية الانتاج الرأسمالي ، لا سيما في تطوره الامبريالي ، أي في ضمّه العالم بأسره في شبكة علاقاته التي

هو المسيطر عليها ، تمنعنا ، بكل دقة علمية ، من اعطاء ذلك الحكم بأن علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية هي العلاقات السائدة في الانتاج الاجتماعي الذي يتحدد **بالضرورة، في بنيته وتطوره** ، بعلاقة التبعية التي تربطه بالامبريالية ، كما هي الحال في العالم العربي ، أو في البلدان الاخرى الخاضعة للسيطرة الامبريالية . بل يجب القول ان الانتاج السابق على الرأسمالية نفسه هو أيضا ، في وجوده الحاضر في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، وفي تطوره بالذات ، أي في تجدده كانتاج سابق على الرأسمالية، يخضع بالضرورة لتلك السيطرة الامبريالية التي تحدده بتحديدها الشكل الكولونيالي من الانتاج الرأسمالي الذي يسيطر عليه . نخلص ، في ضوء هذا، الى القول ان وجود هذه العلاقات السابقة في البنية الاجتماعية الكولونيالية لا يعني أنها العلاقات السائدة في هذه البنية ، حتى وان كانت هي تنتشر على القسم الأعظم من السكان ، كما هي الحال في الهند مثلا ، أو في كثير من البلدان العربية . بل ان العلاقات **السائدة** في هذه البنية ، أو قل إن نمط الانتاج المسيطر في هذه البنية الكولونيالية التي يتعايش فيها ، كأي بنية اجتماعية ، عدة أنماط من الانتاج ، هو الانتاج الكولونيالي نفسه ، كشكل تاريخي محدد من الانتاج الرأسمالي .

٧ ـ في نقض مفهوم «السيادة» في منطق الفكر الغيبي : ليست «السيادة » في منطق هذا الفكر ، علاقة . انها الجوهر الذي يسود الجوهر في الجوهر ذاته .

وهنا ، لا بد من التوقف عند مفهوم **السيادة** ، أو **السيطرة** ، في علاقة التعايش بين أنماط الانتاج في البنية الاجتماعية الواحدة . ومن غير التوسع في بحث هذه القضية النظرية ـ اذ ليس هنا مجال البحث فيها ـ يمكن الاشارة الى أن هذه **السيطرة** لا تتحدد **كميًا** بل **نوعيا** ، فهي **علاقة** ، ليس بين كميات ذرية أو غير ذلك ، بل بين **أنماط** من الانتاج ، أي **بنيات** تحدد أشكالا مختلفة من ترابط عناصر الانتاج . وبالتالي، يمكن أن تكون السيطرة لنمط من الانتاج هو أقل توسعا في علاقاته ـ أي في ضمه حجما معينا من السكان ـ من الانماط الاخرى ، الا أن الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية ، من حيث هي كلٌ متماسك ، تسير ، بشكل رئيسي ، في الاتجاه الذي يحدده لها سير نمط الانتاج المسيطر ، أي تطوره التوسعي . فنمط الانتاج المسيطر هو اذن الذي يحدد الحركة العامة لتطور البنية الاجتماعية بشكل **تتفكك** فيه علاقات الانتاج السابقة عليه بفعل تطوره التوسُعي نفسه . معنى هذا أن علاقة السيطرة التي تربطه بالانماط السابقة عليه تحدد حركة تطوره ، أو تجدده ، كحركة توسُع ، فيما هي تحدد حركة الأنماط الاخرى المتعايشة معه ، كحركة **تفكك** وانقراض . فحركته اذن هي العامل الرئيسي في ترابط البنية الاجتماعية وتماسكها . السيطرة ليست اذن رجحانا كميا لكفة على أخرى ، في علاقة

خارجية من الاستقلال يتوحد فيها الطرفان ، بل هي علاقة الترابط البنيوي التي فيها يتحدد طرف أو عنصر ـ هو بنية ـ من عناصر البنية ، كعنصر محدِّد ، في نهاية التحليل ، لبقية عناصر البنية ، في وحدة ترابطها وحركة تطورها ٠

لا وجود للتناقض بين هذا القول والقول السابق بأن الانتاج الرأسمالي يتطور ، في البنية الكولونيالية ، بشكل يسمح فيه بالابقاء على علاقات الانتاج السابقة عليه ، بدلا من ان يحدِّد ، في تطوره ، وبهذا الشكل من تطوره ، ضرورة القضاء عليها ٠ فهو ، في تحديده هذا لامكان تجددها باستمرار ، يحدد الشكل التاريخي الذي فيه يسيطر عليها٠ بل ان تأبد وجوده المسيطر هذا ، في تحدُّده المتجدِّد بعلاقة التبعية البنوية التي تربطه بالامبريالية ، هو نفسه الذي يحدد ضرورة تجدد تلك العلاقات من الانتاج السابقة عليه ، فتجدد هذه العلاقات ، في خضوعها لسيطرته ، أساسي لتجدده بالذات ، في خضوعه لسيطرة الانتاج الامبريالي ٠

فالقول اذن ان علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية (الموروثة) هي العلاقات السائدة في المجتمع العربي الراهن، قول خاطىء مرتين : **أولا** ، في تحديد هذه العلاقات كعلاقات « **موروثة** » ، وهذا الخطأ يستند ، في أساسه النظري ، الى عدم فهم علاقة السيطرة التي تربط الانتاج الكولونيالي ، من حيث هو الشكل التبعي للانتاج الرأسمالي ، بالانتاج السابق عليه ، والتي تجعل من تلك العلاقات « الموروثة » علاقات ينتجها ، في تجددها ، الشكل التاريخي المحدد لسيطرة الانتاج

الكولونيالي عليها ·

ثانيا ، في تحديده تلك العلاقات كعلاقات سائدة في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، وبالتالي في تحديد نمط الانتاج السابق على الرأسمالية كالنمط المسيطر في هذه البنية · وهذا الخطأ أيضا يستند ، في أساسه النظري ، الى عدم فهم علاقة السيطرة ، من حيث هي علاقة سيطرة ·

القضية ليست في اللفظة ، او العبارة ، بل في استخدام العبارة هذه **كمفهوم** ، دون ان تكون ، بالفعل ، وليدة المفهوم الذي تحمله ولا تفكره · فعبارة « السيادة » ، والصفة المشتقة منها : علاقات الانتاج « السائدة » ، الايديولوجية « السائدة »، الفكر العربي « السائد » الخ ··· ، هي هي عبارة «السيطرة» التي نستخدمها نحن ، لنشير بها ، بالتحديد ، الى **مفهوم خاص بالفكر الماركسي اللينيني** هو أساسي لفهم **التناقض** · فالقول بوجود علاقات انتاج « سائدة » أو ايديولوجية « سائدة » الخ··· يفترض ويستلزم بالضرورة القول بوجود **علاقة** بين طرفين على الاقل ـ أو بالاحرى بين أطراف عدة ـ واحد منهما هو السائد أو المسيطر · وهو يعني ، بالنسبة لعلاقات الانتاج، وجود عدة أنماط مترابطة ، واحد منها هو المسيطر · وبالنسبة للايديولوجية ، هو يعني ايضا وجود ايديولوجيات عدة في حقل واحد من التصارع ، واحدة منها هي المسيطرة · وهو يعني ايضا بالضرورة أخذ الطرف المسيطر في علاقته بالاطراف الاخرى التي يسيطر عليها · فالمنطق الذي يتضمنه مفهوم **السيطرة** يستلزم اذن ، في تحليل الواقع ـ سواء أكان

هذا الواقع الفكر أم علاقات الانتاج ، ـ النظر الى **بنية التناقض** في هذا الواقع ، والى حركة التناقض فيه . وهذا ما لم يتبعه ادونيس في منطق تحليله . فالمعادلات التي اقامها ، والتي عليها يقوم منطقه (الماضي هو هو الحاضر ، في الفكر والانتاج والسياسة والاخلاق ...) منعته من رؤية التناقض في حاضر الواقع وفي ماضيه على السواء ، فأقام « التناقض » خطيا بين الماضي والحاضر من جهة وبين المستقبل من جهة اخرى . انه ينظر الى التناقض في **علاقة السيطرة بمنطق التماثل الغيبي** ، فكان لزاما ان يزول ، بفعل هذا المنطق من الرؤيا ، ذلك التناقض المادي ، وأن تزول علاقة السيطرة في طرف منها هو الاوحد الباقي المتماثل دوما بذاته ، فكان ما كان من سيادة الماضي في سيادة الحاضر ، والسيادة في الحالتين واحدة ، وكان ما كان من سيادة علاقات الانتاج « الموروثة » في سيادة علاقات الانتاج القائمة ، والسيادة في الحالتبن واحدة ، وكان ما كان من سيادة الفكر العربي الماضي فيسيادة الفكر العربي الحاضر ، والفكر في السيادتين واحد . هنا ، بالذات ، يكمن جوهر القضية ، في جوهر الذات ، أو في ذات الجوهر ، أي في الجرهر الذات . «فالسيادة» التي يتكلم عليها ادونيس ، في تكلمه على الفكر أو الايديولوجية أو علاقات الانتاج ، ليست علاقة ، والا⁻ لاختلف تحليله جذريا وانقلب الى نقيضه . انها الجوهر الذي يسود الجوهر ، في الجوهر ذاته .

٨ – في نقض المنطق الغيبي : الانــزلاق ضرورة فــي بنيــة هــذا المنطق ٠

من هنا أتت سلسلة **الانزلاقات** التــي يقــود اليها ذلك المنطق الغيبي ، والتي هي فيه بنيتــه ٠ ففــي تحديد علاقة الانتاج ، في الفقرة الاولى من بحث أدونيس ، كان الانزلاق في قلب هذه العلاقة المعقدة التي هي بنية الترابط من عناصر متعددة متفاوتة ، علاقة بسيطة بين الذات والموضوع ، وكان الانزلاق ، في كل من طرفيها ، في استحالة قوة العمل انسانا ، والانسان فردا او ذاتا او جوهرا ، وفــي استحالة وسائل الانتاج موضوعا غابت او ذابت فيه اداة العمل التي هي ، في عملية العمل ، العنصر المحدد ، والتي هي **نتاج** اجتماعي تاريخي من العمل ، فلم يبق سوى **الطبيعة** ، اي هــذا الكائن الغيبي الذي ، في تجــرده عن شكــل وجوده الاجتماعي في عملية الانتاج ، لا وجود له الا بالفكر الغيبي ٠ والانزلاق في تحديد الفكر العربي هو أن هذا الفكر ، في وجوده الاجتماعي ، هو الشكل الذي يظهر فيه لذاته من زاوية نظــر الايديولوجية المسيطرة ، والانزلاق الاخر هو أن هذا الفكر نفسه ، هو هو هذه الايديولوجية المسيطرة ٠ والانزلاق في تحديــد علاقات الانتاج في المجتمع العربي هو في أن هذه العلاقــات ليست وحدة الترابط بين علاقات من أنماط انتاج متعددة متعايشة ، بل هي تنحصر في علاقات خاصة بنمط واحد من هذه الانماط ، وهو في أن هذا النمط هو ، في المجتمع العربي الراهن ، النمط الذي كان سائدا من قبــل ٠ والانزلاق في تحــديد ما يسمى

بالانسان العربي ، هو في أن هذا الانسان ليس مجموع علاقات الانتاج الاجتماعية التي تحدده تاريخيا ، بل هو الانسان العربي بشكل عام ، في تجرده من هــذه العلاقات المحددة بالذات ·

والانزلاق في تحليل الفكر العربي ، ـ وهذا ما نحن الآن بصدده ـ يكمن في هذه القفزة الغيبية مــن الفكــر العربي **السائد** ، أي المسيطر ، الى الفكر العربي بشكل عام ، ومنه الى **العربي** ، ككائن اجتماعي محــدد قد صار جوهــرا · هذا الانزلاق من الفكر المسيطر الى الفكر ومن الفكر الى الانسان ، هو ما نريد ان نتوقف عنده الآن ، لأنه يكشف بوضوح المنطق الداخلي لبحث ادونيس ·

كيف يمكن أن نفسر هذا الانزلاق ـ ولا نقــول أن نقبل به ؟ ان الفكر المسيطر في أي مجتمع ، هو بشكل عــام ، فكر **الطبقة المسيطرة** ، اي **ايديولوجيتها** · فاذا كان هذا هكذا ، وجب حكما ان نرفض علاقة التماثل التي يقيمها ادونيس بين ايديولوجية البرجوازيات العربية ، وبين الفكر العربي · ثم ان الانزلاق الآخر أخطر من هذا ، لأنه **يستخلص** الانسان بعملية ذهنية من هذه الايديولوجية المسيطرة ، فيأمن ، بهذا ، شر القيــام بتحليل مادي لبنية علاقات الانتــاج الاجتماعية التي يتحدد بهــا ذلك الكائــن الاجتماعي التاريخي · ان المنطق الغيبي ، من حيث هو منطق تماثل الجوهر بذاته ، هو الذي يقود بالضرورة الى الوقوع في تلك الانزلاقات كلهــا ، التي تقود بدورها الى مآزق فكرية لا يمكن الخروج منها الا بمنطق التحليل المادي ، أي بمنطق التناقض الماركسي · والمآزق التي

يصل اليها الفكر الغيبي في بحث أدونيس كثيرة ، نقتصر على تبيان أهمها .

٩ – من المأزق الى السحر : طريق الفكر الغيبي الى انغلاق الذات على الذات في تفجر الذات بالذات رفضا دون تغيير .

اذا كان الفكر العربي السائد هو هو الفكر العربي ، وكان الفكر هذا في جوهره اتباعيا رافضا الابداع ومدينا له ، فكيف يمكنه الخروج من أزمة « تخلفه » ، وهي فيه ليست أزمة عارضة – أي تاريخية – ، لان « التخلفية » هي بنيته ؟ . (**ملاحظة عابرة** : ان هذا المصدر ، « التخلفية » ، ليس منا ، بل من أدونيس نفسه . وهو ان دل على شيء ، فانما يدل على ان المنطق الغيبي يتميز بميل دائم فيه الى ان **يجوهر** الظاهرات التاريخية المحددة بشكل تنتفي فيه الحركة التي أدت الى ظهور هذه الظاهرات . وبانتفاء هذه الحركة وشروطها التاريخية ، يصير لزاما ، في محاولة فهم الظاهرة ، ردها الى الجوهر الذي هو فيها ظاهر لذاته) . هذه الازمة اذن أزمة **مأزقية** ، ومأزق ذلك الفكر يكمن في تماثل الجوهر فيه بذاته ، ماضيا وحاضرا ، ولا خروج للذات من الذات الا بالذات ، والجوهر منها في مأزق ، فكيف الخروج اذن من هذا المأزق ؟ بل كيف

الخروج من الحاضر الى المستقبل طالما ان الزمان في الذات تماثل ؟

لكن للمعضلة الغيبية حل غيبي ، والحل **السحري** هذا يكمن **في تفجّر الذات** خلقا وابداعا وتجاوزا واستشرافا هو، في نهاية التحليل ، **رفض** . **والرفض** هذا هو التفجّر والثورة الجذرية ، وما **الجذر** من هذه الثورة الرفض سوى **الذات** نفسها . **اذن** ، الرفض هذا هو **رفض الذات للذات** ، أكثر منه رفض الذات لما هو قائم من « علاقات انتاج » أو « نظام » او « سلطة » أو « ايديولوجية » او « دين » ... ، أي **موضوع** . هنا تظهر بوضوح الاهمية البالغة ، في المنطق الغيبي ، لارجاع علاقات الانتاج الاجتماعية المعقّدة كلها الى **علاقة اساسية بسيطة** هي علاقة **الذات بالموضوع** . وبحصر تلك العلاقات في هذه العلاقة ، تذوب الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية في هذه الحركة الذاتية التي لا تتغير في تجددها الدائم ، والتي تضع الفرد الذات الجوهر ، أي انسان الفكر الغيبي ، في مواجهة مع كل ما ليس هو ، أي مع **الغير** . وفي هذا الغير أيضا ، من حيث هو موضوع الذات ، أو من حيث هو اللاذات، تذوب الظاهرات الاجتماعية كلها ، وتستوي ، بذوبانها هذا، على صعيد واحد ، وفي طرف واحد من علاقة مغايرتها للذات . مأساة هذا الفكر الغيبي قديمة متجددة دوما ، وهي تظهر الآن في شكل « الغربة » او « الاغتراب » او « التغرب » او « التشيؤ » ، أو غير ذلك من المفاهيم التي ـ وان ألصقت ظلما بالفكر الماركسي ـ تدل كلها على ان المأساة تكمن في

حركة تموضع الذات · والمأساة هذه ، من حيث هي مأساة الذات نفسها ، قدر لاصق بالذات لا ينفصل عنها ، فكينونتها هي صيرورتها (ممارسة الجوهر الانساني) ، وصيرورتها هي تموضعها ، وتموضعها هو اغترابها الذي هو منها تحقق كينونتها ، ولا خروج للذات من هذا القدر الذي هو فيها انغلاق الذات على الذات بتفجر منها تخرج به الى ما هي فيه من تماثل لا ينتهي ، الا ببدء دائم منها هي فيه تماثلها بذاتها · بهذه الحركة من الفكر الغيبي الذي هي فيه دورانه ، زال الموضوع من تلك العلاقة التي هو فيها طرف ، وبقيت الذات في مواجهة الذات ـ اذ الموضوع ليس فيها سوى الوجه الآخر للذات نفسها ـ فاستحالت الحركة فيها تفجرا للذات هو رفض لها في وجودها الموضوعي نفسه ، أي في وجودها كموضوع · ولا بد من أن يكون هذا الرفض بالضرورة **رفضا دائما** ، من حيث هو رفض للموضوع ـ أي للذات · لكن به تتموضع الذات أيضا · فبهذا الرفض الذي تتموضع فيه الذات ، يتأكد اذن الموضوع نفسه الذي ترفض ، فتنغلق الذات على الذات في مأزق وجودها الجوهري ، أي في حركة ممارسة هذا الجوهر منها ، ويظل قائما ما هي ترفض ، كما كان سابقا ، دون **تغيير** ، برغم «ثورتها» على ذاتها التي هي موضوع ذاتها ·

١٠ – في نقض علاقة الفرد بالجماعة : ليست علاقة التناقض الاجتماعي قائمة بين الفرد والجماعة الا من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة ·

وبرغم ما يفوح من هذا الفكر الغيبي من رائحة هيجلية ، فانه يظل دون ما وصل اليه الفكر الهيجلي من رسم للحركة التاريخية ، من حيث هي حركة **موضوعية** · أما عند أدونيس ، فان الحركة الموضوعية هذه ، في مثاليتها وغيبيتها ، استحالت حركة **ذاتية** تجد في **الفرد** مركزها ، أي نقطة البدء والوصول معا · في البدء كان **الفرد** ، فكان الخلق والابداع ، ولما انتفى الفرد في الموضوع وتغرّب عن ذاته في الجماعة أو الدولة أو السلطة أو النظام أو المؤسسات أو العلاقات الاجتماعية ، أي في كل ما هو **قائم في الموضوع** ، كان الاتباع ، وكان التخلف ، وكان حاضر الانسان العربي أو ماضيه · فلا بد اذن من **رفض** الموضوع هذا والعود الى الفرد كي يعود الى الفكر العربي ما هو في الفرد من خلق وابداع · وهذا هو المستقبل · في هذا الضوء ، يمكن فهم ما يؤكده أدونيس من وجود فكر خلاق في المجتمع العربي ، برغم كون الفكر العربي اتباعيا ، وبرغم كون «شخصية العربي ، شأن ثقافته ، تتمحور حول الماضي – القديم » · فالفكر العربي هذا هو الفكر السائد ، أي **فكر الجماعة** · فهو اتباعي لأنه فكر الجماعة ، أي فكر تأسس فانوجد في كل ما تقوم به ، أو عليه ، البنية الاجتماعية من أجهزة أو أنظمة أو سلطة أو مؤسسات أو علاقات **موضوعية** لا بد من أن يخرج عنها الفرد ، ليخرج عليها برفض منه لوجوده

الموضوعي هذا حتى يكون له ما هو في ذاته الجوهر من ابداع وخلق • فالعلاقة اذن بين الفرد والجماعة هي هي علاقـــة اغتراب الفرد عن ذاته • معنى هـــذا ان البنية الاجتماعية ، بكامل وجودها : وبتعقد هذا الوجود ، ليست ، كموضوع ، سوى نتيجة ابداع الفرد وخلقه • كان الفرد البدء ، فعلا مـــن الخلق والابداع ، ارتد ، بتموضعه ، ضد الفرد ، فانسحق الفرد بما أبدع حين تشيأ ما أبدع فصار ملكا للجماعة ، وكان على الفرد ، لما للجماعة من سلطة وقمع ودولة ، أن يتبع فيكف عن الابداع ـ أي عن ابتداع البدعة ـ حتى يتمكن من أن يكون له في المجتمع وجود اجتماعي • فالابداع اذن هو فعل الفرد من حيث هو فرد ، فهو بالضرورة رفض لعلاقة الاغتراب بين الفرد والجماعة، وعود الى علاقة الذات فيجوهر الفرد • هنا، في هذه العلاقة ، وبرفض تلك ، وجد ما وجد من فكر خلاق في المجتمع العربي ، عند الشعراء الصعاليك مثلا ، أو عند الرافضين من المتصوفة ، وبهذا الرفض ، ماضيا أو حـــاضرا ومستقبلا ، يتوحد الابداع في الفرد دوما ، فالجماعة ، بما هي جماعة ، هي هي الاتباع نفسه •

لن نناقش هذا المنطق من الفكر بعرض منطق آخر مـــن الفكر موازٍ له ، فهذا المنهج من المناقشة يضع المنطقين علـــى صعيد واحد من العلاقة بما هو من الفكر علميته ، فضلا عن أنه يقودنا الى القيام بتحليل ليست هذه الدراسة النقدية السريعة مجالا له • لذا ، سنستمر في مناقشته من زاوية اخرى تهدف الى اظهار ما نراه فيه من تناقض داخلي هو الاساس الذيقوم

به ، وهنا ، سنقتصر على ايراد ملاحظتين :

أولا – ان قراءة الفكر العربي ، في ضوء هذا المنطق الغيبي ، هي قراءة له من زاوية نظر الايديولوجية البرجوازية **المسيطرة** نفسها ، أي من زاوية نظر هذه الايديولوجية بالذات التي يرفضها أدونيس ، والتي يرى في سيطرتها على الفكر العربي مصدر ما رآه في هذا الفكر من اتباع . فالعلاقة التي أقامها بين الفرد والجماعه ، والتي في ضوئها قرأ الفكر العربي صنّفه الى ما هو فيه فكر اتباعي هو فكر الجماعة السائد ، والى ما هو فيه فكر ابداعي هو استثناء من القاعدة – كالفرد يخرج عن الجماعة استثناء يؤكدها – ، نقول ان هذه العلاقة هي **الشكل الايديولوجي** الذي تظهر فيه ، من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة ، **العلاقة الاجتماعية** من حيث هي **علاقة طبقية** . معنى هذا ان **علاقة التناقض الاجتماعي** تظهر ، من هذه الزاوية **الطبقية** ، في شكل علاقة من التناقض بين الفرد والجماعة – أو بين الفرد والدولة – تختفي فيها علاقة **التناقض الطبقي** . ثم ان الفرد لا يتحدد كفرد الا بالدولة ، أي بالنسبة الى وجودها الاجتماعي الذي يظهر ، من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة ، كوجود محايد فوق الجميع، فيتحدد الجميع كأفراد في علاقتهم بالدولة . بهذا ، ينتفي **الطابع الطبقي الخاص** بالوجود الاجتماعي للدولة ، وينتفي ، بالتالي ، الطابع الطبقي للوجود الاجتماعي للافراد – أي ينتفي وجودهم الاجتماعي **كطبقات** – فيستمد ، حينئذ ، الفرد من علاقته بالدولة الطابع الاجتماعي لوجوده الفردي ، فيظهر هذا الطابع كأنه يكمن في علاقة التناقض – الذي هو بالطبع

تناقض دائم ـ بين الفرد والدولة . ويتأكد هذا التحديد الايديولوجي البرجوازي لتلك العلاقة الاجتماعية في أن الدولة هي مرادف الجماعة ، أي في أن المجتمع لا يقوم الا بالدولة التي هي وجوده الفعلي .

في ضوء هذا التحديد الايديولوجي يقرأ أدونيس الفكر العربي الذي لا يتكشف له الا بهذا الشكل الذي يسقطه عليه . والشكل هذا خاص بايديولوجية البرجوازية المسيطرة . لذا ، ليست القراءة هذه رفضا بقدر ما هي تملك لفكر يستحضره شكل من القراءة هو في تحققه أثر لسيطرة تلك الايديولوجية المسيطرة التي يعلن أدونيس عن رفضها . انه اذن ، بهذه القراءة ، ينتج فكرا يرفضه بايديولوجية يرفضها ، أو قل على الأصح ، ان هذه الايديولوجية التي يرفضها هي التي انتجت الفكر الذي يرفض ، لأنه قرأ الفكر هذا بأدوات تلك الايديولوجية، أي في ضوء مفاهيمها ، ومن زاوية نظرها ، فأكد سيطرتها من حيث هو يرفضها .

هنا يكمن التناقض الذي به يرتد الفكر ضد الفكر في تأكيده ما يرفض ، أي في رفضه ما يتأكد بهذا الرفض نفسه . ليس بالرفض وحده يتحرر الفكر الفردي من سيطرة الايديولوجية الطبقية عليه ، وكيف يكون له مثل هذا التحرر طالما أن أداة الرفض هي هي أداة هذه السيطرة الايديولوجية ؟ فما هذا الشكل من التحرر سوى أثر الوهم الذي تولده في الوعي تلك السيطرة بالذات . ليس التناقض بين الفرد والجماعة قائما الا بفضل الايديولوجية المسيطرة التي تنقله من حيث هو في

وجوده الفعلي في علاقات الانتاج الطبقية ، وفي الممارسات الايديولوجية الطبقية للصراع الطبقي ، الى حيث هو في وجوده الوهمي ، أي الى حيث يجب أن يظهر بشكل يختفي فيه وجوده الفعلي في وجوده الوهمي ، كي تتأكد سيطرة الايديولوجية المسيطرة التي تؤمن تأبد تلك العلاقات من الانتاج بالتحقق الآلي لعملية اعادة انتاجها . لا شك في أن التحرر من سيطرة هذه الايديولوجية المسيطرة هي عملية صراع طبقي ، في ممارسة ايديولوجية منه تستلزم بالضرورة نقدا ، أي تفكيكا ، للمفاهيم الايديولوجية التي تمارس بها الطبقة المسيطرة هذا الصراع . ولا بد ، في نقد المفاهيم هذه ، من الوصول الى نقد نظام ترابطها ، أي الى تفكيك **بنائها المنطقي** الذي هو ، في تحديده النهائي ، الشكل الايديولوجي **للبناء الطبقي** الذي تسيطر فيه الطبقة المسيطرة . فلا وجود للمفاهيم الا في هذا البناء المنطقي ، وبهذا البناء نفسه . في تفكيك هذا البناء تكمن عملية نقد المفاهيم . لكن هذه العملية لا تتم الا بالوصول الى **الاساس المادي** الذي يقوم عليه البناء المفهومي في منطقه . والأساس هذا هو هو **البناء الطبقي** . من هنا أتى تحديد النقد المفهومي كممارسة ايديولوجية للصراع الطبقي . ينتج عن هذا أن النقد يبطل بالضرورة حين يمارس من موقع ما ينقد ، فلا بد له ، كي يتحقق ، من أن يمارس **من الموقع النقيض** ، وبالتالي ، من الموقع الطبقي للطبقة العاملة اذا كان النقد ضد الايديولوجية البرجوازية . وينتج عنه أيضا أن وجود الفكر بالضرورة بنيوي ، وللبنية هذه طابع ايديولوجي هو بالضرورة **طابع طبقي** ، فلا تجرد للفكر الفرد عن وجوده ببناء

منطقي هو ، في وجوده الايديولوجي بناء طبقي • بل ان تجرده عن هذا **الوجود الاجتماعي** هو **الشكل الايديولوجي البرجوازي** لوجوده الاجتماعي هذا ، أي هو الشكل الذي يظهر فيه من زاوية نظر الايديولوجية البرجوازية المسيطرة • وحين يؤخذ هذا الشكل الذي فيه يختفي الوجود الفعلي للفكر ، على انه هذا الوجود الفعلي نفسه ، يكون منطق الفكر الذي يقيم علاقة التماثل هذه بين ما هو أثر وهم وما هو نقيضه ، **منطقا غيبيا** ـ هو في نهاية التحليل **منطق تجريبي** ـ وبالتالي ، **منطقا لانقديا** • فان مارس هذا المنطق النقد ، برغم هذا ، فالنقد عنده ينحصر في الرفض ، والرفض هذا انما هو بالضرورة رفض لظاهر الواقع الاجتماعي دون بنيته ، لأن هذه البنية تظل في ذاك الظاهر خفية محتجبة ، فيستحيل حينئذ الرفض نقيضه ، لأنه ، في حقيقته ، قبول بالأساس من حيث هو رفض للظاهر ، أي قبول بالسبب من حيث هو رفض للأثر • وهذا يقودنا الى الملاحظة الثانية •

ثانيا : ان رفض الواقع الاجتماعي من موقع الطبقة المسيطرة لا يقود الا الى تأبده والحفاظ عليه ، كما ان رفض الايديولوجية المسيطرة من موقع هذه الايديولوجية يقود بالفعل الى تأبد سيطرتها • والقضية هنا ليست مجرد قضية انتقال فردي أو ذاتي من موقع الى آخر ، اذ الموقع هذا طبقي ، كما أن الانتقال ليس مجرد رفض للموقع الآخر • ولكل موقع منطقه في أي حقل من الحقول الاجتماعية للصراع الطبقي • فالتناقض اذن في شتى هذه الحقول تناقض طبقي بين ممارسات

طبقية مختلفة · **والاختلاف** هذا بدوره طبقي ، وليس اختلافا بين الفرد والجماعة ، سواء في الفكر أم الاقتصاد أم السياسة · معنى هذا أن لكل ممارسة نظامها ومنطقها وأدواتها التي تختلف باختلاف الموقع التي تنطلق منه · فللممارسة الايديولوجية البرجوازية ، مثلا ، أدواتها ـ كالاجهزة الايديولوجية أو «المؤسسات» ـ ومفاهيمها التي تنبني في نظام منطقي له شكل طبقي خاص من العقلانية · وكذلك الأمر بالنسبة للممارسة السياسية للطبقة المسيطرة ، فلها أدواتها ـ كالدولة مثلا والأحزاب ـ ولها نظام منطقها الطبقي ـ كاستخدام سلطة الدولة مثلا لتأبيد علاقات الانتاج ولتأبيد سيطرتها الطبقية ـ · فالقضية ، اذن ، ليست في نهاية التحليل قضية رفض ، بل قضية **ممارسة** هذا «الرفض» بشكل يزول فيه ما هو «مرفوض» لينبني ما هو نقيضه · هنا يكمن جوهر القضية · فحصر علاقة التناقض التي ينطلق منها منطق الرفض ، في علاقة الفرد بالجماعة ، أو في علاقة الفرد بالدولة ، يجعل من عملية «الرفض» **الاجتماعي** ـ من حيث هي رفض **جماعة** محددة **لجماعة** محددة أخرى ـ عملية **فردية** ـ من حيث هي رفض **الفرد للجماعة** ـ عملية **ذهنية** ، وبالتالي فكرية ، أو بالأحرى **لفظية** ، وينزع منها **أسلحتها** الضرورية لوجودها **كممارسة** ، فيحصرها في عملية واحدة هي ، في نهاية الأمر ، تكرار من الفرد لقوله «**لا**» · انها حصر حرية الارادة **الديكارتية في** كلمة «لا» ، بعد أن حصر ديكارت هذه الحرية في اختيار الفرد بين لا ونعم · لقد استشهدنا عن قصد بديكارت ، لأنه أول من أسس علاقة الذات بالموضوع ، من حيث هي علاقة الفرد به ، وحصر

الفرد في الفكر وحرية الارادة في ذلك الاختيار ، فكان الأب الروحي لمنطق «الرفض» ، بعد أن ارتد هذا المنطق ضده بشكل هو تأكيد له ، من حيث هو تأكيد لمنطق الفكر عنده في طرحه مسألة حرية الارادة · لا شك في أن ديكارت كان يميل الى ضرورة الأخذ بـ«نعم» ، بدلا من الأخذ بـ«لا» فأتى منطق «الرفض» ثورة على الأب عاجزة عن التحرر منه · أخذت بغير ما أخذ به ، انما ظل هو ، في الحالتين ، الذي يحدد فعل الاختيار وموضوعه وشكله وموقعه ، فبقيت المسألة كما طرحها، **بدئيا** ، مؤسس المنطق الفكري في البناء الايديولوجي للبرجوازية المسيطرة · وفي هذا تأكيد لقوة السيطرة الايديولوجية لهذه الطبقة المسيطرة ·

١١ ـ خلاصة :
رفض المنطق في منطق الرفض·

لا يكون التحرر من سيطرة هذه الايديولوجية برفض لما هي تحدده ، بل بممارسة نقيض تنتج أدوات نقضها ، لأن عملية التحرر هذه هي هي **ممارسة نقض** هذه الايديولوجية ، **في اطار ممارسة نقض** السيطرة الطبقية للبرجوازية المسيطرة · فهي اذن عملية متميزة من **الصراع الطبقي** · والصراع هذا الذي تمارسه الطبقة الثورية النقيض ، في اطار تحالفها الطبقي ،

ضد الطبقة المسيطرة وحلفائها ، لا «يرفض» الدولة من حيث هي دولة ، بشكل عام ، أو علاقات الانتاج ، من حيث هي علاقات انتاج ، بشكل عام ، أو البناء الاجتماعي من حيث هو بناء اجتماعي ، بشكل عام ، أو «المؤسسات» والاجهزةالايديولوجية أو حتى القمعية ، من حيث هي «مؤسسات» أو أجهزة ايديولوجية أو قمعية ، بشكل عام ، أو السلطة السياسية ، من حيث هي سلطة سياسية ، بشكل عام ... أي لا «يرفض» المجتمع من حيث هو مجتمع ، بشكل عام ، خاضع لقوانين عامة . انما هو يرفض الدولة **البرجوازية** ، أي هذا الشكل التاريخي الطبقي المحدد من الدولة ، ويرفض علاقات الانتاج **البرجوازية** ، أي هذا الشكل التاريخي الطبقي المحدّد من علاقات الانتاج ، ويرفض البناء الاجتماعي **البرجوازي** ، أي شكلا خاصا منه ، ويرفض الاجهزة الايديولوجية القمعية **البرجوازية** ، ويرفض السلطة السياسية **البرجوازية** ، أي شكلا تاريخيا طبقيا خاصا من السلطة السياسية ، ... وبالتالي هو يرفض المجتمع **البرجوازي** ، أي هذا الشكل المحدّد من المجتمع البشري . لكن الطبقة الثورية ، لأن صراعها الطبقي ليس مجرد رفض ، تستخدم أدوات خاصة بممارستها الثورية ، وهي أيضا ، في ممارسة سيطرتها الطبقية في المجتمع الاشتراكي ، تستخدم سلطة الدولة البروليتارية وأجهزة القمع فيها **ضد** البرجوازية . بتعبير آخر ، انها تمارس العنف الثوري ، من حيث هو عنف طبقي ، بأدواتها هي وبمنطقها هي وبنظامها هي ، من أجل القضاء على سبب وجود العنف الذي هو المجتمع الطبقي . ان قلب علاقة التناقض الاجتماعي في الصراع

الطبقي علاقة تناقض بين الفرد والجماعة ، يقود الفرد الى الوقوف ، في رفضه بالذات ، عاجزا كليا ، ليس عن مجابهة «الجماعة» ، بل عن مجابهة الطبقة المسيطرة التي تظهر ، بفعل أثر الوهم الذي تولده ممارستها الايديولوجية ، بمظهر الجماعة ، فيظهر لهذا الفرد ، حينئذ ، الشكل التاريخي الخاص بتنظيمها الطبقي ، سواء للفكر أم للبنية الاجتماعية ، بمظهر التنظيم الاجتماعي العام ، أو الأوحد ، أي أن الشكل الطبقي الخاص بعقلانيتها ، يظهر لهذا الفرد كأنه الشكل الأوحد للعقلانية ، وبالتالي كأنه العقل الاجتماعي من حيث هو العقل الانساني ، فينزلق حينئذ هذا الفرد الى رفض كل ما هو في البناء الاجتماعي من أسس لا يقوم الا بها ، أو من عناصر هي ضرورية لوجود كل بناء اجتماعي من حيث هو بناء اجتماعي ، كعلاقات الانتاج مثلا ، أو الدولة أو السلطة أو الاجهزة الايديولوجية الخ ... هذه **العدمية الجذرية** في منطق «الرفض» هي الرد **المنطقي** على تلك العلاقة الوهمية من التناقض بين الفرد والجماعة . ولكل مشكلة وهمية حل وهمي ، والعدمية هي الثورة الوهمية التي بها تجد المشكلة هذه ، **في الفرد** ، حلها . لذا ، كان على الفرد أن يتفجر ابداعا هو السحر الذي يولده فكر مسحور . وسبب السحر ، في الحالتين ، في الفكر وأثره ، انما هو ذلك الأثر من الوهم الذي يبدو حقيقة . فالساحر الحقيقي هو هذا الذي يوهم الفكر بأنه الساحر . في البدء من هذه العملية السحرية كانت اللغة ، وبقيت في النهاية ، وان اختلف الشكل منها ما بين البدء والنهاية . لكن قدرة الساحر المسحور تكمن في اعطاء البدء

شكلا يختفي فيه في النهاية · وهذه هي «معجزة» الشعر ·

بين الرفض والنقض فارق أساسي هو الذي بين السحر والعلم في **تغيير** الواقع الاجتماعي · فمنطق الرفض ، في رفض هذا الواقع ، هو بالتحديد رفض المنطق فيه لكونه منطقا ، لا لكونه شكلا طبقيا محددا من المنطق ، هو منطق الطبقة المسيطرة الذي يكمن في محاولة ضبط حركة الواقع الاجتماعي بشكل يمنعها فيه من تحقيق **منطقها الضروري** في الانتقال الى اطار بنيوي آخر ، أي الى نمط آخر من الانتاج · من هنا أتت ضرورة القمع الطبقي كشرط أساسي لابقاء ذاك الواقع في اطار منطق الطبقية المسيطرة · من هنا أيضا أتت ضرورة الممارسة الثورية للصراع الطبقي كشرط أساسي للانتقال بهذا الواقع الى ما هو سائر اليه ، بحكم منطق الضرورة فيه · معنى هذا أن بين منطق الطبقة المسيطرة الذي ينتظم به الواقع الاجتماعي ، في شكل ظهوره العقلاني ، وبين منطق الضرورة هذا ، تناقض يتحدد فيه الاول **كرفض** للثاني · **ورفض الضرورة** هو رفض للعقل والعلم معا · لذا ، وجب القول ان منطق الطبقة المسيطرة يقوم ، في تنظيمه المجتمع ، على أساس هذا الرفض بالذات لمنطق العلم في ضرورته · فلا عجب اذن أن نجد في فكر البرجوازية ــ لاسيما بعد تحولها الامبريالي ، ودخول نظامها ، بالتالي ، طوره «الهابط» ــ تيارا **لاعقلانيا** ، متنوع الاشكال ، لا يتناقض مع التيار «العقلاني» الآخر ، لأنهما وجهان من ايديولوجية طبقية واحدة · ولئن كان رفض تلك الضرورة قد وجد تعبيره في التيار الاول ، فان التيار

الثاني يظهر رفض العقل هذا بمظهر عقلي هو التعبير الايديولوجي لمنطق السيطرة الطبقية للبرجوازية المسيطرة • ولقد رأينا، في مطلع هذا البحث ، نموذجا من هذا التيار «العقلاني» في ايديولوجية البرجوازية ، هو نموذج الوضعية • أما التيار اللاعقلاني ، فنجد مثالا منه في فلسفة برغسون أو نيتشه ، أو ستيرنر •

ليس همنا ، في قول ما سبق ، أن نستعرض تيارات الايديولوجية البرجوازية ، همنا الرئيسي في هذا المجال اظهار التناقض بين منطق الرفض ومنطق التغيير الثوري • فالأول ، من حيث هو رفض للمنطق ، انما هو منطق السحر نفسه • السحر هو تملك وهمي للواقع لأنه عجز عن تملكه الفعلي ، فالتملك هذا لا يكون الا بتملك منطق الضرورة في الواقع ، لا برفضه • ليس بمنطق الرفض اذن يتحقق التغيير الثوري الذي هو تحويل بنية علاقات الانتاج القائمة ، بل بمنطق النقض - إن جاز التعبير - في الممارسة الثورية للصراع الطبقي • وعملية التحويل هذه هي العملية التي بها يتحقق منطق الضرورة في حركة البنية الاجتماعية ، بممارسة ثورية من الصراع الطبقي هي نقض لرفض منطق الضرورة هذه في ممارسة الطبقة المسيطرة • **فالثورة اذن علم** ، وليست رفضا للعلم ، والعلم هذا هو السياسة ، أي علم التاريخ ، ولا يصنع التاريخ الا من يتملك علمه بانتاجه في حركة من الصراعات الطبقية تتحدد فيها الارادة الثورية كارادة للضرورة ، لا كرفض لها • والضرورة هذه في التاريخ **اجتماعية** من حيث هي ضرورة

تحويل لبنية علاقات الانتاج بالذات . ولا خروج للفرد - الا بالسحر - من وجوده في هذه العلاقات التي تحدده ، سواء في قبوله أم في رفضه لها . ولا خروج له منها بالرفض ، وان كان رفضها أول الدرب من تحويلها . لكن **الجماهير** ، بتنظيمها العلمي الذي له شكل تلك الضرورة العقلانية ، هي التي تقوم بعملية التحويل هذه ، وليس الفرد - سواء أكان واحدا متفردا أم جماعة من الافراد المتوحدين - فارادة الرفض نفسها هي التي تقود اذن الى ضرورة رفض منطق الرفض بالذات ، لأن تحققها العملي لا يتم الا بمنطق آخر هو منطق العلم في **التغيير** - ولا نقول **التغيُّر** ، كما ورد في نص أدونيس - الثوري ، أي في الممارسة البروليتارية للصراع الطبقي . هذا المنطق هو نفسه الذي نراه ينطلق ، في حركة تكوّن الفكر العلمي عند ماركس بالذات ، من **ارادة الثورة فيصل الى علم الثورة** . ومع الوصول الى هذا العلم ، لم يعد ممكنا القبول ، في ارادة التغيير الثوري ، بالتوقف عند مراحل من الوعي هي مراحل **ما قبل العلم** ، أو بالمرجوع ، في العملية الثورية ، الى **ما قبل علمها**، وبالتحديد، الى ذلك التيار القديم الذيكان يسمى باليسار الهيجلي ، الذي انقرض منذ أكثر من قرن ونصف . فعلى الفكر العربي ، كي يصير ثوريا ، أن يقفز الى هذا العلم بالذات ، وعلى الفكر الثوري فيه أن ينطلق ، في ممارساته ، من هذا العلم ، أي من الماركسية اللينينية .

الفصل الخامس

في نقض «التخلّف» الفكري II

تمهيد – في نقض علاقة القديم بالجديد :
ليس كـل قديم قديما ،
وليس كل جديد جديدا ·

في أفق ما قبل هذا العلم حاول الفكر العربي ، في ندوة الكويت ، أن يتلمس طريقه الى حقل تحركه الاجتماعي فـي الواقع العربي ، فحدد الواقع هذا بأنه «متخلف» ، ووجد في «التخلف» هذا القضية الاساسية للفكر الذي هو بدوره يعاني من «التخلف» الذي عليه أن يحلله · ولا بد للفكر من أن يتحرر من «تخلفه» حتى يكون قادرا على تحرير الواقـع منه · فأين يكمن «تخلف» الفكر العربي ؟ سؤال عالجه أدونيس بالشكل الذي رأينا ، كما عالجه أيضا الدكتور فؤاد زكريـا والدكتور قسطنطين زريق في تعليقه على معالجة الاول · والثلاثـة متفقون على أن المعالجة هذه تجد أساسها في النظر في العلاقة بين الماضي والحاضر في الفكر العربي · ولئن حـدد أدونيس «التخلف» بأنه «نزعة التمحور حول الماضي» ، والتقدم بأنـه «نزعة التمحور حول المستقبل» فان الدكتور زريق يكاد يقول

الشيء نفسه حين يرى أن « من سمات تخلف الحضارة أنها تتلفت الى الماضي ولا تتطلع الى المستقبل » ، ولا يختلف الدكتور زكريا معهما في هذا الرأي الذي هو أيضا رأي الدكتور مصطفى ــ كما بينا سابقا ــ ٠

في هذا التحديد اغراء وسهولة يدفعان الى التفكير ٠ هل بين النظر الى الماضي والنظر الى المستقبل هذا القاطع الذي نجده بين «التخلف والتقدم» ؟ أو هل كل قديم قديم وكل جديد جديد ؟ أليس من الممكن أن يكون الجديد تجددا للقديم وأن يلبس القديم شكل الجديد دون أن يكونه ؟ أوليست حركة التجدد هذه مثيلة بحركة التجدد في اعادة انتاج علاقات الانتاج القائمة ؟ تبرير هذا التساؤل هو الخوف من وضع الجديد مع القديم أو المستقبل مع الماضي في علاقة معينة من **التتابع** ترسم حركة التاريخ ، في الفكر أو المجتمع ، **خطا مستمرا متصلا** يتحدد فيه الجديد كجديد أو المستقبل كمستقبل مغاير للماضي ، لمجرد كونه لاحقا للقديم أو للماضي ، أي آتيا بعده ٠ في هذا التحديد تبرير لما يمكن أن يأتي به مستقبل الفكر أو البنية الاجتماعية من **تطور جديد** هو في الحقيقة حركة « رجعية » أكثر منها « تقدمية » ، تعود بالفكر ، أو بالبنية الاجتماعية ، الى ما قبل ما وصل اليه ، في تطوره ، من ضرورة السير في هذا التطور ، أو القفز به الى اطار بنيوي آخر يجد فيه حلا صحيحا لتناقضاته ٠ والأمثلة كثيرة على ما نقول ، سواء في حقل الفكر أم في حقل التاريخ الاجتماعي ٠ كثير من النظريات «الجديدة» تتحدد في حاضرها بما كان عليه

الفكر قبل حاضرها : « فالثورة الجديدة » مثلا في نقد الفكر الديني ، التي نراها في الفكر العربي وغير العربي المعاصر ، أو « الثورة الفكرية » في نظرية الاغتراب ، هي رجوع بالفكر الى ما قبل علميته، الى هيجل أو فورباخ أو برونو باور، الى ما قبل ماركس · كما ان كثيرا من النظريات الاجتماعيةو التاريخية « الجديدة » تعود بالفكر الى ما قبل ابن خلدون نفسه ، برغم ما تظهر عليه من جدة أو حداثة · أما في حقل التاريخ الاجتماعي، فمن الصعب جدا أن تكون النازية مثلا ، أو الفاشستية ، أكثر تقدما من كمونة باريس ، مع أن هذه ، في الخط التاريخي المتصل ، هي الماضي الذي يسبق الحاضر والمستقبل نفسه ، في حاضر الرأسمالية ومستقبلها ·

١ – في نقض العلاقة بين الماضي والحاضر : ليس الماضي متماثلا بذاته في حضوره في الحاضر ·

نحن لا نتهم ، بالطبع ، الكتاب المذكورين بهذا القول الذي نرفض ، والذي هم أيضا يرفضون · انما ننتقد المنهج الذي يؤدي الى هذا القول ، في وضع حركة التاريخ **خطا متصلا** ، على حد تعبير الدكتور زريق نفسه · فالعلاقة بين الماضي والحاضر اكثر تعقيدا من أن تكون علاقة بسيطة بين قديم وجديد ، أو تخلف وتقدم ، يتحددان بعلاقة التتابع بينهما ·

فلا بد اذن ، في معالجة قضية «التخلف الفكري» ، من الانتباه الى تعقد هذه العلاقة التي يجد فيها الدكتور زكريا أساس البحث في تلك القضية · فالدكتور زكريا يرى أن «تحليل عوامل التخلف الفكري العربي ينبغي أن يرتكز أساسا على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي ، وهي صلة أزعم (المتكلم هو الدكتور المذكور) أنه لا يوجد لها نظير في الثقافات الاخرى ، وأنها أحد العناصر الرئيسية التي توصلنا الى فهم أفضل لأزمة الانسان العربي المعاصر » ·

وقبل المضي في تحليل منطق التحليل عند الدكتور زكريا، لا بد لنا من أن نلفت نظر القارىء الى أمرين اثنين في هذا النص : **الأول** ، هو أن العلاقة التي يتكلم عليها الكاتب هي علاقة في **العقل العربي** ، تحدد هذا العقل في بنيته ، وأنها فريدة من نوعها ، لا وجود لها في أي عقل آخر · ينتج عن هذا القول أن « التخلف » هذا ميزة فيه دون غيره ، أي أنه استثناء العقل من العقل البشري · ولا قاعدة لهذا الاستثناء سوى أن للعقل العربي قاعدة خاصة يتميز بها من غيره · ولا نظن أن الدكتور زكريا يقبل بهذا الاستنتاج الذي يقوده اليه منطقه · والخطأ في الاستنتاج نتيجة الخطأ في المنطق نفسه · وهذا ما سنراه بعد :

الأمر الثاني : هو هذا الانزلاق الذي نراه في حركة التفكير عند الدكتور زكريا ، **من العقل العربي الى الانسان العربي** المعاصر · وقارىء البحث يصل ، من هذا الانزلاق الذي هو في بداية البحث ، وقبل الانتهاء من القراءة ، الى ما يصل

اليه البحث من منطق يتحكم به ، هو أن « أزمة الانسان العربي المعاصر » هي « أزمة العقل العربي » ، بمعنى أن أساس الازمة تكمن في بنية هذا العقل الاستثناء ، لا في البنيـة الاجتماعية التاريخية المحددة **المعاصرة** · وهنا يكمن الخطأ في هذا المنطق **المثالي** ·

لكن ، ما هي تلك الصلة الفريدة في العقل العربي ؟

يقول الدكتور زكريا ما يلي : « ان السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر ، في الثقـافة العربية ، هي أن الماضي ماثل دائما أمام الحاضر ، لا بوصفه مندمجا في هـذا الحاضر ومتداخلا فيه ، بل بوصفه قوة مستقلة عنه ، منافسة له··· ان نظرتنا الى الماضي « لاتاريخية »··· وهي المسؤولة عن قدر كبير من التخلف الفكري الذي يعاني منه العالم العربي ··· انها من أهم أسباب التخلف الفكري وعدم الاستقـرار الحضاري في عالمنا العربي » ·

لقد انتهج الدكتور زكريا ، في تحديده تلك السمة، المنطق نفسه الذي انتهجه الدكتور مصطفى ، مثلا ، في تحديده السمة الخاصة « بالتخلف » الحضاري العـربي · فالماضي ، عند الاثنين ، ليس مندمجا في الحاضر متداخلا فيه ، بل هو قـائم بذاته، حاضر فيه كقوة مستقلة عنه· وسواء أكان هذا الماضي يمثل علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية ، أم الفكر المرتبط بها ، فان المنطق واحد في الحالتين ، يقيم في الحاضر فاصلا بين ما هو فيه الحاضر وما هو فيه المـاضي ، فلا ينظـر الى العلاقة بينهما الا على أنها علاقة يتماثل فيها كل من الطرفين

بذاته ، في استقلاله عن الآخر · وما علاقة التماثل التي أقامها أدونيس بين هذين الطرفين : الماضي والحاضر ، سوى نتيجة لهذا المنطق نفسه · والمنطق هذا خاطىء في أساسه لأنه لا ينطلق ، في النظر في الفكر أو الثقافة أو تلك العلاقات من الانتاج ، من وحدة البنية الاجتماعية القائمة ، ومن تماسكها الداخلي · فالماضي ، في الثقافة العربية ، ليس قوة مستقلة عن الحاضر ، الا على هذا الاساس من تجرده عن وجوده الفعلي في هذه البنية كعنصر من عناصرها المكونة لها · وحين يتجرد الفكر عن وجوده الاجتماعي هذا ، يصير ممكنا أن يتماثل ، في حاضره ، بماضيه · ولا وجود على الاطلاق لهذا التماثل ، لأن الفكر لا يقوم بذاته ، بل بالبنية الاجتماعية التي هو فيها حقلها الايديولوجي · والدكتور زكريا نفسه يأخذ بهذا القول في نهاية بحثه حين يؤكد : « أن الصراعات الحقيقية حول التراث هي في الواقع صراعات حول الحاضر ··· » · معنى هذا أن الماضي متداخل في الحاضر مندمج فيه ، بوصفه عنصرا مكونا منه ، أي أنه ليس فيه حاضرا من حيث هو الماضي ، بل من حيث هو جزء منه · وهذا ما يقيم بينه وبين ما كانه علاقة من **الاختلاف** تمنعه من أن يتماثل بذاته ، أو أن يكون قوة مستقلة عن الحاضر · وبتعبير آخر ، ان الماضي (أو التراث) حاضر في حقل هذه الصراعات الايديولوجية التي تتحدد بحركة الصراعات الطبقية في البنية الاجتماعية القائمة الآن · وفي هذا القول دليل على أن الفكر لا يوجد بذاته ، بل بالشكل الذي يتحدد فيه بحركة هذه الصراعات · اذا كان هذا هكذا ، انتفت العلاقة التي يقيمها الدكتور زكريا بين

الماضي والحاضر ، وانتفت ، بالتالي ، تلك السمة التي تنفرد بها العلاقة هذه في الثقافة العربية • فالعلاقة اذن بين الماضي والحاضر ليست ، كما يحددها الكاتب ، « **علاقة منافسة** » بينهما ، وانما هي ، كما يقول الكاتب نفسه ، **علاقة صراع حاضر** بين ممارسات ايديولوجية طبقية **حاضرة** في البنية الاجتماعية **الحاضرة** • **وعلاقة « الحاضر بالحاضر »** هذه ـ ان جاز التعبير ـ ،تظهر بمظهر علاقة من المنافسة بين الماضي والحاضر • وبين مظهر العلاقة والعلاقة الفعلية تناقض وقع فيه الكاتب ولم يتمكن من الخروج منه ، ربما لأنه لم يتمكن من السير في خط منطق التناقض الطبقي ، فظل حائرا بين هذا المنطق الذي هو منطق الواقع الاجتماعي ، وبين منطق مثالي هو الذي يتحكم بفكره ، وهو الذي يحجب ذاك الواقع •

٢ ـ في نقض المنطق المثالي : تغييب الأسباب في بحث هذا المنطق عنها •

هذا المنطق المثالي نفسه هو الذي يقود الدكتور زكريا الى القول ان تلك النظرة « اللاتاريخية » الخاطئة الى الماضي، أو التراث ، هي من أهم أسباب « تخلفنا » الفكري ، أو «مصدر أساسي من مصادر تخلفنا الفكري » • القول هذا يتكرر في أكثر من موضع في البحث • معنى هذا أن الفكر العربي مصاب

بداء «التخلف» لأنه ينظر الى التاريخ ـ أو الماضي أو التراث ـ نظرة لاتاريخية · فسبب «التخلف» فيه اذن هو أنه فكر عربي، أي أنه بما هو فيه سبب «تخلفه»· والمنطق هذا غريب في الظاهر، لأن المرء يتساءل بالفعل: هل تلك النظرة «اللاتاريخية» هي من الفكر سبب « التخلف » ، أم هي فيه ظاهرة تدل على «تخلف» واقع فيه ، لا بد من البحث عن أسبابه ؟ أو بتعبير آخر ، هل هي **سبب** أم **مظهر** ، أو أثر ؟ والغريب في الأمر أن الدكتور زكريا نفسه ، في موضع آخر من بحثه ، يقول بالحرف الواحد ان « هذه النظرة « اللاتاريخية» الى التراث··· من أوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا »· ولقد أخذ عليه الدكتور زريق هذا الارتباك المنطقي في الفكر ، ورد عليه بقوله : « اننا لسنا ، في الدرجة الاولى ، متخلفين فكريا لأننا ننظر الى تراثنا نظرة خاطئة ، وانما نحن ننظر هذه النظرة بسبب تخلفنا الفكري » · ولا نخفي على القارىء ميلنا الى الاخذ بقول الدكتور زريق ، من الناحية المنطقية الشكلية ، وان كنا نطرح المشكلة بشكل آخر · فالمشكلة ليست في « تخلف » الفكر أو عدم « تخلفه » ، بل في تحديد الشروط الاجتماعية التاريخية والايديولوجية التي تمنع الفكر ، في مقاربته الواقع، من أن يكون علميا ، أو التي تجعله يسير في تطوره العلمي · وهذا ما ستراه في حينه ·

لكن ذلك الارتباك في فكر الدكتور زكريا ليس ، في الحقيقة ، سوى ظاهر المنطق الذي يقوم به فكره ، فالتماسك الداخلي موجود فيه ، ولا بد من اظهاره · فما هي عناصر

هذا التماسك ، وما هي المفاصل الرئيسية من ذلك المنطق المثالي ؟

بعد أن حدد الدكتور زكريا تلك « السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر » في الفكر العربي ، وبعد أن وجد السبب الرئيسي « لتخلف » هذا الفكر في نظرته «اللاتاريخية» الى التراث ، أي الى ماضيه بالذات الذي هو حاضره أيضا ، والذي هو قوة مستقلة عن الحاضر الذي هو حاضرنا ، ينتقل الى تحليل وصفي لتلك النظرة «اللاتاريخية»، في موقفين متباينين يؤكدانها : موقف نقاد التراث وموقف أنصاره ، ويخلص الى ضرورة النظر الى التراث نظرةتاريخية تضعه في مكانه حيث كان ، وتتخطى الموقفين · لا شك في أننا نجد في تحليله الوصفي هذا كثيرا من الافكار المقبولة بحد ذاتها، أي بمعزلٍ عن السياق الفكري المنطقي الذي هي فيه · لكن القضية الأساسية ليست في قبول هذه الأفكار أم في رفضها ، بل في مناقشة هذا السياق بالذات ، أي في مناقشة وحدة البناء المنطقي لفكر الدكتور زكريا · فبعد تحليلهالوصفي، ينتقل الكاتب الى البحث عن « السمة المميزة للتراث العربي » ، فلا بد ، في رأيه ، من « أن تكون للتراث العربي سمة مميزة تضفي طابعها الخاص على جميع العوامل السابقة ، سواء منها تلك التي ينحاز لها أنصار التراث أم خصومه ، وتنحرف بهذه العوامل في اتجاه خاص مميز للثقافة العربية على وجه التخصيص · فلماذا لم تؤد العناصر اللاعقلية، التي احتشدت بها الثقافة الغربية زمنا طويلا ، أو سياسة اضطهاد الفكر

الحر التي حفل بها التاريخ الغربي ، الى نتائج مماثلة لتلك التي أحدثتها هذه العوامل في العالم العربي ؟ . ولماذا استطاع الغرب أن ينهض بالرغم من هذه العوامل السلبية ، بينما كانت نتيجتها الوحيدة في مجتمعنا هي استمرار التخلف » ؟

لنتوقف مع القارىء قليلا عند هذا السؤال قبل أن نأتي الى الجواب عليه . هذا السؤال شبيه بالسؤال الذي طرحه الكاتب في بدء بحثه : في البدء ، أراد تحديد السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر في **العقل العربي** ، وهو الآن يريد تحديد السمة التي ينفرد بها **التراث العربي** . السؤال الأول خاص **بالحاضر** ، والسؤال الثاني **خاص بالماضي** ، **والسؤال . في الحالتين واحد** . وهو واحد ، **لان الماضي هو الحاضر** ، اذن : فالنظرة الى الماضي نظرة لاتاريخية لان الماضي لم يمض بعد ، بل هو الحاضر في الحاضر نفسه . لكن ، اذا كان هذا هكذا ، وجب طرح السؤال التالي : ما هو هذا الحاضر الذي عنه يستقل الماضي الذي هو حاضر العقل العربي وتراثه معاً ؟ **الحاضر ذاك ليس الحاضر هذا** ، انه حاضر « **العقل السليم** » ـ على حد تعبير الدكتور زكريا ـ ، والعقل العربي ليس سليما لأنه مصاب بداء « التخلف » . انه حاضر « العصر » أي منطقه الذي به يتم « اصلاح حاضرنا » ، كما يقول الكاتب نفسه . معنى هذا ، أن العلاقة التي يتكلم عليها الكاتب ، انما هي في الواقع علاقة بين الماضي الذي هو حاضرنا ، الذي هو العقل العربي الذي هو التراث العربي الذي هو الانسان العربي المعاصر الذي هو «التخلف» نفسه.

وبين الحاضر الذي ليس لنا وليس منا ، والذي هو «العصر» الذي هو « عصر التكنولوجيا الحديثة » ، أي عصر العقل ذي الطابع العالمي » . البناء واضح وبسيط في هذا المنطق الذي كما هي واضحة ، بالمقدار نفسه ، طريق معالجة الداء . لكننا رأينا ، بأشكال قد تكون مختلفة ، عند الدكتور محمود ومصطفى وأدونيس . والنتائج التي يقود اليها واضحة أيضا، لن نستبق البحث ، فما زلنا في بدء درب هذا المنطق الذي نناقش ، وان كانت نقطة الوصول منه هي البداية .

في السؤال الثاني ، « ما هي السمة المميزة للتراث العربي » ، نرى الانزلاق الذي رأينا في السؤال الاول : في الاول رأيناه في الانزلاق من « العقل العربي » الى « الانسان العربي » ، وفي الثاني أيضا نراه في الانزلاق من « العقل » أو الفكر الى « التراث » ، أو من هذا الى ذاك . وسنراه كذلك في المفاصل اللاحقة من منطق الفكر عند الدكتور زكريا ، في الانزلاق ، مثلا ، من « الحضارة » الى « الثقافة » . (لقد أخذ الدكتور زريق على الكاتب هذا الانزلاق أيضا) . فما سبب هذه الانزلاقات كلها ؟ اننا نرى السبب هذا في ذلك المنطق المثالي نفسه الذي يقيم علاقة التماثل بين الفكر ـ أو العقل ـ والانسان، وبين الحضارة والثقافة ، وبين الماضي ، من حيث هو ماضي البنية الاجتماعية ، والتراث من حيث هو نتاج الفكر وحده، وبالتالي ، بين الحركة المادية للتاريخ وبين حركة الفكر في استقلاله عن شروط وجوده . وباقامة هذه العلاقة من التماثل، يسمح الكاتب لنفسه بالتنقل الدائم بين تلك المفاهيم المتماثلة

عنده ، دون أن يرى في هذا التنقل عيبا منطقيا ، لأن هذا العيب بالذات هو أساس التماسك الداخلي لمنطقه المثالي. بهذا المنطق الذي تغيب فيه الشروط المادية لحركة التاريخ ، يعجز الفكر عن رؤية المشكلة حيث هي بالفعل، حتى حين يكون أمامها وجها لوجه . فالدكتور زكريا ، مثلا ، يتساءل ، في النص الذي أوردنا ، عن السبب الذي منع « العقل العربي » من القيام بنهضة قامت بها « الثقافة الغربية » ، برغم وجود العناصر اللاعقلية ، أو العوامل السلبية نفسها ، في الحالتين. لكنه يطرح السؤال بشكل خاطىء يمنعه من الوصول الى جواب علمي . فهو يحصر المشكلة في أنها نهضة « العقل » أو « الثقافة » في الغرب ، و « تخلف » العقل واستمراره في المجتمع العربي . فهو اذن ، بمنطقه المثالي ، يرى في الفكر، عامل النهضة ، أي سببها ، أو عامل « التخلف » ، أي سببه. الفكر ، في الحالتين ، هو السبب ، أو المبدأ التفسيري لحركة التاريخ الاجتماعي . وفي هذا تفسير خاطىء للتاريخ يصل بالكاتب الى أن يرى في التراث العربي ، من حيث هو « العقل العربي » ، في تميزه وانفراده بهذا التميز ، سببا «للتخلف» بشكل عام ، أي سبباً « للتخلف » الاجتماعي الاقتصادي ... وبالتالي « الحضاري » ، الذي هو ، في نهاية التحليل ، « التخلف » الفكري نفسه . و « تخلف » الفكر هو استمرار هذا الفكر نفسه .

معنى هذا أن « التخلف الحضاري » الذي نعاني منه يكمن في أن العقل العربي هو العقل العربي ، لا يزال مستمرا

في تماثله بذاته . فالماضي هو الماضي ، وهو بالتالي، الحاضر الذي نحن فيه في « غربة » عن الحاضر الذي هو « العصر ».
« التخلف » اذن هو في العقل العربي ، لا بمعنى أن العقل هذا « متخلف » في جوهره ، أي أنه **كان** « متخلفا » لما كان زاهرا، بل بمعنى أنه ليس عقل « العصر » . « فالتخلف » يأتي اليه من الخارج – ان جاز التعبير – في علاقته بهذا العقل . لذا ، يحدد الكاتب هذا « التخلف » بقوله ، انه « يتخذ في العصر الحاضر . شكل الاغتراب » . ان مشكلية « التخلف والتقدم » مرتبطة عضويا بمشكلية « الاغتراب » ، والاثنتان يضمهما منطق واحد هو المنطق المثالي .

أما المنطق المادي ، فهو يطرح السؤال الذي طرحه الدكتور زكريا بشكل آخر ، على الوجه التالي : ما هي الأسباب الاجتماعية التاريخية التي مكنت أوروبا الغربية من القيام بالثورة الصناعية ، ومن الانتقال الى نمط الانتاج الرأسمالي ، ومنعت البلدان العربية من القيام بهذه الثورةومن الانتقال الى هذا النمط من الانتاج ؟ بل ما هي تلك الاسباب التي منعت البلدان العربية من القيام بهذه الثورة قبل أوروبا الغربية ، مع العلم بأن **الشروط العلمية والتقنية** التي سبقت تلك الثورة كانت متوفرة في هذه البلدان ، وفي غيرها أيضا، كالصين مثلا في القرن الخامس أو السادس الميلادي ؟ هذا السؤال الثاني يطرحه ، مثلا ، بهذا الشكل ، المؤرخ الفرنسي ايف لاكوست ويجيب عليه بأن **العامل الاجتماعي** الذي افتقدته البلدان العربية ، والذي توفر وجوده في أوروبا الغربية ، **هو تكوّن طبقة اجتماعية هي البرجوازية** التي استخدمت

المعارف العلمية والتقنية في حقل الانتاج الاقتصادي بشكل كان حافزا قويا لتطور العلم والتقنية · أما المجتمعات العربية الاسلامية في القرون الوسطى ، فلم تتكوّن فيها مثل هذه الطبقة التي تكونت في اطار علاقات الانتاج الاقطاعية · وعدم تكوّنها هذا راجع الى بنية نمط الانتاج الاستبدادي ، أو « الآسيوي » ، الذي يتميز بانعدام الملكية الخاصة فيه لوسائل الانتاج ، حتى في شكلها الاقطاعي ·

ومهما يكن من أمر هذا الافتراض العلمي ـ ونحن الآن لسنا بصدد البحث فيه ـ ، فان المنطق الذي يعتمده في البحث، على نقيض المنطق المثالي ، يركز الضوء ، في عملية التفسير التاريخي والبحث عن أسباب الظاهرات الاجتماعية ، على الشروط المادية للانتاج الاجتماعي ـ ومنه الانتاج الثقافي ـ، وبالتالي ، على بنية علاقات الانتاج الخاصة بنمط معين من الانتاج تنتمي اليه البنية الاجتماعية في وجودها التاريخي · في هذا الضوء ، يتكشف ذلك « التفسير التاريخي » بالمنطق المثالي على حقيقته ، من حيث هو عجز عن التفسير التاريخي· هذا العجز يظهر بشكل ساطع في ما يمكن تسميته بالحلقة المفرغة للمنطق المثالي : فالفكر العربي متخلف لأنه ينظر الى التاريخ نظرة لاتاريخية ، لكنه ينظر الى التاريخ هذه النظرة اللاتاريخية لأنه فكر متخلف · والتخلف هذا يكمن في أن هذا الفكر استمر في تماثله بذاته ، فكان باستمراره استمرار التخلف ·

ليس هذا بتفسير ، انه العجز عن الخروج من التماثل

بمنطق التماثل الذي هو المنطق المثالي نفسه . ويمكن ايجاز هذا المنطق في الصياغة التالية : **الشيء هو الشيء لأنه الشيء نفسه** . أي : العقل العربي هو عقل عربي متخلف لأنه العقل العربي المتخلف .

٣ ـ في نقض مفهوم « الانقطاع الحضاري » : منطق العجز عن التفسير في منطق التفسير المثالي .

بهذا المنطق ، يرد الدكتور زكريا على السؤال الذي طرح بقوله : « اننا نعتقد أن سمة « الانقطاع الحضاري » هي السمة المميزة للتراث الفكري والعلمي في بلادنا العربية ، وهي التي تصبغ بصبغتها الخاصة كل ما أشرنا اليه قبل الآن من عوامل، وتؤدي بأنصار التراث وخصومه معا الى اتخاذ مواقف غير سليمة ... ولو شئنا ان نهتدي الى سبب رئيسي لتخلفنا الفكري ، لقلنا ان هذا السبب هو أن ماضينا وحاضرنا لا يكونان خطا متصلا ، وأن هذا الانقطاع هو الذي أدى الى تشويه نظرتنا الى الماضي والحاضر على السواء » .

هذا « الانقطاع الحضاري » الذي سيصير « انقطاعا ثقافيا » في مقطع لاحق من بحث الدكتور زكريا ، لا يمكن فهمه، من حيث هو **انقطاع** ، الا على أساس من ذلك التصور لحركة

التاريخ على أنها حركة **خطية صاعدة متصلـــه** ، هي الحركة نفسها التي يرسمها المنطق المثالي الهيجـــلي ، والتي نجدها أيضا في المنطق الوضعي ، بل التجريبي ٠ على أساس هـذا التصور بالذات قامت مشكلية « التخلف والتقدم » التي حرّكت أبحاث الندوة كلها ٠ فلا « انقطاع » اذن في « نمو » الحضارة العربية الذي هو « نمو » العقل العربي الا لان هذا « النمو » خط صاعد متصل « يتيح فيه القديم للجـديد فرصة تجاوزه وتصحيحه وتفنيده » كما يقول الكاتب ٠ فالقـديم ، في هذا الخط ، هو السابق ، والجديد هو اللاحق ، والحركة من القديم الى الجديد حركة نمو مستمر ، أي حركـــة تكامل يحيا فيها القديم ، من خلال موته ، في الجديد ، لأن هذا نمو لذاك ، مـن حيث هو حياته المستمرة ٠ غريب كيف أن هذا «العقل العربي» كلما حاول الوثوب الى العلميّة ، سقط في الجدلية الهيجليـة التي تمنعه من أن يرى أن الانتقال من « القديم » الى «الجديد» ـ في الفكر أم في المجتمع ـ ليس نمواً أو تكاملا أو استمرارا يسمح به « القديم » ليحيا فيه ، بل هو **صراع** به تتحقق **عملية التحويل** للبنية الفكرية أو للبنية الاجتماعية التي لا تسمح ولا تتيح « للجديد » الخروج من « القديم » الا **بهدمه** ٠ فلو نقلنـا الى التاريخ الاجتماعي ذلك المنطق من « الاستمرار الجدلي » لانتفت ، في تطور البنية الاجتماعية القائمة ، ضرورة الصراع الطبقي وضرورة التحويل الثوري ، طالما أن ما هو قائم ينمو بشكل مستمر يتجاوز فيه الجديد القديم بلا عنف ، لان هـذه هي سنّة التاريخ وسنة الله في خلقه ٠

بهذا المنطق ، يصل الكاتب الى تحـديد السمة المميزة

للتراث العربي » . فالانقطاع الحضاري - اي الثقافي » هو « توقف نمو العقل العربي عند مرحلة معينة . كاد بعدها أن يصبح منسيا » . العقل هذا مريض اذن . أما العقل السليم فهو الذي استمر في نموه فصار عقل العصر . والمنطق السليم يقود الى استخلاص هو أن لا سبيل الى شفاء العقل العربي من دائه الا بصيرورته عقل العصر هذا . وعقل العصر ليس بعربي ، اذن : ليس بامكان العقل العربي أن يعود الى نموه الا اذا توقف في نموه عن أن يكون العقل العربي : فما العمل؟ واحدة من اثنتين : اما أن ينمو العقل العربي من جديد، فيصير عقلا غير عربي ، واما أن يظل عقلا عربيا فيستمر في توقفه عن النمو . وكل مشكلة خاطئة تقود الى مأزق لا يمكن الخروج منه ، ويأخذ المأزق هذا شكل المأساة في « التمزق » بين حلين يصعب الاختيار بينهما . وبطل هذه « المأساة » هو الفكر البرجوازي نفسه الذي يظهر الملهاة بمظهر المأساة في ضرورة اختيار « التغرب » حلا لمأزق « العقل العربي » ، أي في ضرورة التمثل « بعقل » البرجوازية الامبريالية المسيطرة . اذ ما معنى هذا القدر في صيرورة « العقل العربي » « عقل العصر » ؟ لقد رأينا سابقا أن الدكتور زكريا يجد في « التكنولوجيا الحديثة » « منطق العصر » . ومنطقه هو يقود الى ما قاد اليه منطق الدكتور محمود من ضرورة اتباع النموذج الكامل للعقل العصري . هكذا تنعكس في ايديولوجية البرجوازية العربية المسيطرة تلك العلاقة من التبعية البنيوية للامبريالية : فكما أن البرجوازية الكولونيالية تجد في تجدد هذه العلاقة شرطا أساسيا « للتقدم العربي » والخروج

بالحضارة العربية من أزمتها المأزقيه ، كذلك تجد في علاقة **التبعية الايديولوجية** شرطا أساسيا « لتقدم العقل العربي وسلامته » • لا شك في أن البرجوازية الكولونيالية تحاول أن تجد لتبعيتها الايديولوجية عزاء في القول ان الفكر ، كرأس المال ، ليس له وطن • « فالعلم يتجه الى التقارب الفكري وتكوين ثقافة ذات طابع عالمي تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة بمهمة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية » • معنى هذا أن الفكر لم يعد له ، في عصر الامبريالية ، ومن زاوية نظرها الطبقية ، طابع خاص يتميز به بتميز البنية الاجتماعية التي هو فيها ، بل انه واحد متماثل بذاته في استقلاله التام عن الصراعات الطبقية في البنيات الاجتماعية المحددة • انه الفكر العالمي الذي هو فكر العصر • والعصر الحاضر السليم هو عصر التكنولوجيا الحديثة ، أي عصر الامبريالية ، وليس عصر الانتقال من الامبريالية الى الاشتراكية • فلو كان عصرنا عصر هذا الانتقال ، لكان الفكر ، في علميته ، فكر هذا الانتقال بالذات ، يتميز ، **في كونيته** ، بتميز الشروط التاريخية الاجتماعية المحددة في كل بنية اجتماعية هي في انتقال الى الاشتراكية ، وبالتالي ، يتميز بتميز حركة الصراعات الطبقية الخاصة بهذه البنية الاجتماعية ، لانه **الحقل الايديولوجي** للممارسات الطبقية لهذه الصراعات • في ضوء هذه العلاقة **المادية في تحرك الفكر العلمي** ، من حيث هو **تمييز لكونيته،** ينتفي دور تلك « المأساة » في « تمزق » العقل العربي بين حلين : أن يكون أو أن لا يكون ، وتظهر ، بالتالي ، **ضرورة** صيرورته **عقلا علميا** ، في صيرورته بالذات **عقلا عربيا** ، أي

في تملكه **كونية الفكر العلمي** ، من حيث هو **علم الانفعال** من الامبريالية الى الاشتراكية ، أو من حيث هو **علم الثــورة في** الماركسية اللينينية ، وفي **تمييــزه كونيــة هذا الفكر بتملكه** الآلية الخاصة بحركة الصراع الطبقي في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، أي **بحركة التحرر الوطني** في هذه البنية · وهنا أيضا لن نستبق البحث ، بل يجب أن نعود الى تفكيك مفاصل المنطق المثالي في فكر الدكتور زكريا ·

قلنا ان الكاتب يحدد ذلك الانقطاع الثقافي كتوقف لنمو العقل العربي ، ويأخذه « كأمر واقع » دون الدخول في مجال تعليله · وهنا أيضا يأخذ الدكتــور زريــق ، عن حق ، على الكاتب عدم التعرض الى البحث في أسبــاب تلك « الظاهرة الحضارية » ، لكنه ، بدوره ، لا يدخل في مجال هذا البحث ، مكتفيا باعطاء فرضيات متعددة مختلفــة في شكل تساؤلات يطرحها من غير الخوض فيها · ربمــا لم يكن على الدكتور زريق أن يقوم بذلك البحث في اطار التعليق على بحث آخر ·

لكن ما يلفت النظر في تساؤلاتــه التي هي حلول ، أو اتجاهات حلول يقدمها في شكل التساؤل ، هو أنه لا يربط بين أزمة المجتمعات العربية في واقعها الحاضر وبين علاقة السيطرة الامبريالية · وغياب هذا الربط من تساؤلاته يدل على أنه لا يرى فيه سببا من أسباب تلك الازمــة ، أو أنــه لا يجد فيه افتراضا علميا بامكانه أن يوجه البحث الى اكتشاف الاسباب · ومهما يكن من أمر غياب هذا الافتراض ، فاننا لسنا بصــدد محاكمة الدكتور زريق على ما لم يقله ، بل بصدد مناقشة فكر

الدكتور زكريا . ونحن أيضا نأخذ على هذا الكاتب ما أخذه عليه الدكتور زريق من عدم البحث في أسباب تلك الظاهرة الثقافية التي قرر حدوثها دون أن يجد ضرورة في تعليلها. والعلم ، لا سيما في التاريخ ، ليس في تقرير الحدث ، بل في تعليله ، أي تفسيره . والغريب هنا في أمر هذا المنطق من التفكير عند الدكتور زكريا ، هو أنه يأخذ تلك **الظاهرة** ـ « الانقطاع الثقافي » ـ **كظاهرة تاريخية** ، دون أن **يفسرها**، لكنه يعتمد هذه **الظاهرة ـ الحدث غير المفسَّرة مبدأ في تفسيره التاريخي** لواقع اجتماعي راهن هو واقع « التخلف » الفكري أو « الحضاري » في العالم العربي . ثم أنه ، هو نفسه ، يقول عن نفسه انه « شخص يريد أن يفهم ، ويتخذ موقف **التحليل العلمي** » . معنى هذا ، أنه ينظر الى تلك الظاهرة من موقع هذا « التحليل العلمي » ، أي من موقع **التفسير لا** من موقع تدوين الحدث كحدث . فهو اذن في الحقيقة يقدم لنا **تفسيرا** فيما هو **يرفض التفسير** ، أي أنه يفسّر ما **لا** يفسره بشكل يظهر فيه عدم تفسيره هذا بمظهر التفسير نفسه . ليس في هذا القول منا لعبة لفظية ، بل رسم أمين لحركة المنطق التفسيري في المنطق المثالي عند الدكتور زكريا . وهذا المنطق التفسيري هو هو منطق العجز عن التفسير ، وهو هو منطق التماثل الذي ينحصر بكامله في هذه المعادلة : **الشيء هو الشيء لأنه الشيء نفسه** .

ماذا يقول الدكتور زكريا ؟

يقول الدكتور زكريا : ان الانقطاع الثقافي **هو** توقف

نمو العقل العربي .

ويقول أيضا : ان التخلف الفكري **هو** توقف نمو العقل العربي .

فهو اذن يقول: ان الانقطاع الثقافي - الحضاري **هو هو** التخلف الفكري .

لكنه يقول أيضا : ان هذا الانقطاع هو **السبب** الرئيسي للتخلف الفكري .

معنى هذا بكل بساطة أن الانقطاع الثقافي الذي هو توقف نمو العقل العربي الذي هو التخلف ، هو هو سبب التخلف أيضا . فالانقطاع هذا هو التخلف لأنه التخلف نفسه. على هذا المنطق ينطبق القول العربي : وفسّر الماء بعد الجهد بالماء .

٤ - في نقض مفهوم « العقل العربي » :
ظهور ايديولوجية البرجوازية
الكولونيالية بمظهر «العقل العربي» .

ان هذه الحلقة المفرغة هي حلقة العجز عن التفسير في منطق التفسير المثالي . فواقع الفكر لا يفسّره الفكر ، كما ان

الفكر لا يفسر ما هو مبدأ تفسيره · لذا وجب حكما الرجوع، في تفسير الفكر ، الى البنية الاجتماعية التي يتحرك فيها بتحركه في حقل الممارسات الايديولوجية للصراعات الطبقية التي تحددها بنية علاقات الانتاج في هذه البنية الاجتماعية · وهنا يمتنع التحليل العلمي عن اطلاق القول باطلاق مفهوم « العقل العربي » ، ويبحث في هذا « العقل » عن الطابع الايديولوجي الخاص به ، وبالتالي ، عن الشكل الطبقي الذي يتحدد به في تحدده بايديولوجية الطبقة المسيطرة · على أي فكر طبقي ، أي على ايديولوجية أي طبقة يجري الكلام في التكلم على « العقل العربي » ؟ على ايديولوجية الطبقة الارستقراطية العربية المسيطرة في البنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية ، أم على ايديولوجية البرجوازية العربية المسيطرة في البنيه الاجتماعية الكولونيالية ، أم على ايديولوجية الطبقة العاملة الثورية في هذه البنية الاجتماعية؟ ولماذا ينتقل الاتهام ، في محاكمة الفكر العربي ، من ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية ، أي من الفكر الخاص بهذه الطبقة المسيطرة ، الى « العقل العربي » بعامة ؟ ولماذا تسم البرجوازية هذه العقل هذا بسمة خاصة بفكرها الذي عجزت عن أن تنتجه الا بشكل تؤكد فيه ضرورة تأبد تلك العلاقة من التبعية البنيوية للامبريالية ؟ ليس العجز في العقل العربي ، وليس « التخلف » فيه ، بل العجز هو في هذه البرجوازية الكولونيالية التي تطمح ، بوهمها الطبقي ، الى التمثل ، عبثا ، بالبرجوازية الامبريالية ، دون أن يكون لها ما كان لهذه من شروط تاريخية اجتماعية خاصة بتكون

الرأسمالية وتطورها ، تمكنها من أن تقفز بالعقل العربي الى علميته ، في صيرورته الاجتماعية داخل البنيات الاجتماعية العربية ، أي في انتاجه علم هذه البنيات بالذات . وانتاج هذا العلم ، في صيرورة العقل العربي ، لا يتم الا بنقض الايديولوجية البرجوازية في فكر البرجوازيات العربية الذي هو يلجم الصيرورة العلمية في صيرورة العقل العربي .

ان اعتماد منطق العجز عن التفسير في تفسير تلك الظاهرة التاريخية من « الانقطاع الثقافي » هو بحد ذاته ممارسة ايديولوجية تنقل الداء من فكر البرجوازية الكولونيالية الى « العقل العربي » حتى لا تظهر في صيرورة هذا العقل ضرورة صيرورته العلمية . هل « توقف نمو العقل العربي » ؟ المشكلة ليست هنا ، ولا تطرح بهذا الشكل . « فالعقل العربي » هذا ، من حيث هو الشكل التاريخي الخاص بعقلانية البنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية ، انتج ما انتجه من آثار في حقل ايديولوجي خاص بهذه البنية ، وليس لنا الآن أن نقوم بتحليل لهذه الآثار التي أنتج . المشكلة هي في تحليل بنية الفكر الخاص بالحقل الايديولوجي في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، وفي تحليل الفكر المسيطر ، أو الايديولوجية المسيطرة في هذا الحقل الايديولوجي بالذات . فاذا كان الفكر المسيطر هذا قد عجز ، مثلا ، عن القطع مع الفكر المسيطر السابق ، أي مع ايديولوجية الطبقة المسيطرة السابقة، بالشكل الذي تمكنت فيه البرجوازية الاوروبية من أن تقطع بفكرها مع ايديولوجية الطبقة الاقطاعية ، سواء أكانت الايديولوجية هذه

دينية أم شكلا محنطا من الفكر الارسطوطاليسي ، فان السبب في ذلك لا يعود الى بنية « العقل العربي » أو الى « تخلفه » أو الى « توقف نموه » ، كما أن استمرار الفكر السابق المسيطر الراهن لا يعود سببه الى « تخلف » في ذلك الفكر المسيطر السابق المسمى « بالعقل العربي » ، أو الى عجز فيه ، بل ان السبب يعود الى الشروط المادية ، الاجتماعية التاريخية ، التي تكوّنت فيها البرجوازيات العربية كبرجوازيات كولونيالية ، والى عجزها الايديولوجي - الذي هو مظهر من عجزها الطبقي - عن القفز بالفكر من بنيته السابقة الى بنية جديدة تطلقه وتحرره · لم يتوقف نمو العقل العربي ، بل بالعكس من ذلك تماما ، ان فكر البرجوازية الكولونيالية ، في البنيات الاجتماعية العربية ، قد تكـوّن ونما ، وما يزال ينمو بشكل لم يتمكن فيه ، - بسبب من طبيعة علاقات الانتاج الكولونيالية التي هو فيها الفكر الطبقي المسيطر - من القطع مع فكر الطبقة المسيطرة السابقة ، لأنه ، بالضبط ينمو بشكل يعجز فيه على الاطلاق عن القطع مع الايديولوجية الامبريالية المسيطرة · فكما أن علاقة التبعية البنيوية للأمبريالية هي التي تحدد تجدد علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية في تجدد علاقات الانتاج الكولونيالية ، فهي كذلك التي تحدد تجدد تلك الايديولوجيات الخاصة بتلك العلاقات السابقة ، في تجدد الايديولوجية الكولونيالية المسيطرة · وكما أن تجدد تلك العلاقات السابقة أساسي لتجدد العلاقات الكولونيالية القائمة، كذلك فان تجدد « الفكر السابق » أساسي لتجدد الايديولوجية الكولونيالية المسيطرة · فتجدد هذه الايديولوجية بالذات هو

اذن الذي **ينتج** تجدد ذلك « الفكر السابق » الذي هــو **منهــا** أساسي لتجددها · معنى هذا ، أن « الانقطاع » الذي يتكلم عليه الدكتور زكريا لم يتم ، وإن « العقل العربي » الذي يتكلم عليه لم يتوقف عن نموه . بل العكس تماما هو الذي حصل ، « فالعقل » هذا **ظـل ينمـو** في تجدده بنمــو الايديولوجية الكولونيالية في تجددها ، وبالشكل الذي ظلت فيه البرجوازية الكولونيالية تنمو في اطار علاقة التبعية البنيوية للامبريالية، وبفعل تجدد هذه العلاقة نفسها · وبتعبير آخــر ، ان ذلــك « العقل العربي » المسيطر في القرون الوسطى قد **انتقل** مــن ازدهاره الساطع الى « تخلفه » الباهت **بانتقاله التاريخي** من ايديولوجية الطبقة الارستقراطية العربيــة الــى ايديولوجية الطبقة البرجوازية الكولونيالية العربيــة · وبهــذا الانتقال التاريخي منه **اختلف** بشكل لا يمكن فيه اقامة علاقة التماثل بينه الآن وبين ما كانه سابقا · والبرجوازية الكولونيالية **هذه** تهدف ، في هجومها على « الفكر العربي » ، الى أمرين :

أولا : الى اخفاء علاقة التماثل بين فكرها الطبقي وهذا **الشكل** التاريخي المحدد من الفكر الذي صار اليه الفكر العربي بتجدده في ايديولوجيتها الطبقية ، وبالتالي الى اخفاء علاقة الاختلاف بين الفكر العربي السابق وهــذا الشكــل الطبقي الراهن منه ·

ثانيا : الى اظهار علاقة الاختلاف البنيوي بينها وبين البرجوازية الامبريالية بمظهر علاقة التماثل **الطبقي** بينهما ، وبالتالي ، الى اظهار علاقة الاختلاف بين **وهمها الطبقي** في ما

تطمح اليه من هذا التماثل ، وبين **وجودها الطبقي الفعلي** في تبعيتها للامبريالية ، بمظهر علاقة التماثل ٠ حينئذ تتمكن من احكام سيطرتها الايديولوجية على تطور الوعي الاجتماعي بشكل يتماثل فيه ، لهذا الوعي ، الواقع الاجتماعي التاريخي بشكل ظهوره من زاوية نظرها الطبقية الخاصة ٠ وبهذا يتحرك الفكر ، أو الوعي ، في البنية الاجتماعية التي هي فيها الطبقة المسيطرة ، بالشكل الذي يتحدد فيه من زاويتها الطبقية، أي كأثر لسيطرة ايديولوجيتها المسيطرة ٠

هذا ما وقع فيه تحرك الفكر ، بشكل عام ، في أبحاث ندوة الكويت ٠ لقد وصل الفكر ، بهذا التحرك منه ، الى الاثر الذي تولّده فيه سيطرة الايديولوجية البرجوازية الكولونيالية عليه ٠ لقد أقام التماثل ، حيث يوجد الاختلاف ، بسبب من وجود علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، بين الصيرورة التاريخية للبرجوازية الكولونيالية والصيرورة التاريخية للبرجوازية الامبريالية ، فوجد في ما تطمح اليه الاولى من تماثل بالثانية ، أي في وهمها الطبقي ، شرط « التقدم » ، وجعل من « العقل العربي » سبب « التخلف » ، فبرّأ البرجوازية الكولونيالية من مسؤوليتها التاريخية في وصول الواقع الاجتماعي العربي الى أزمة من التطور هي **مأزقها الطبقي** في قيادة حركة التحرر الوطني ، وفي وصول الفكر العربي الى عجز هو **عجزها الطبقي** عن النهوض بالفكر والقفز به الى علميته ، بعد أن كان قد قفز ، مع ابن خلدون ، الى شكل من العلمية هو دليل القدرة على الوصول الى ما تعجز عن

الوصول اليه ، بفكرها ، من علمية هـــي ضرورة صيرورته الراهنة ·

٥ ـ في تناقضات المنطق المثالي :

الف : كيف تصير النظـرة اللاتاريخية الى الماضي نظرة تاريخية ·

لنعد الآن الى الدكتور زكريا · بتقريره ذلك الانقطاع في نمو العقل العربي ، صار بامكانه **أن** يقرر ما قرره في بدء بحثه من أن الماضي هو في الحاضر قوة مستقلة عنه · معنى هذا أن « الانقطاع الثقافي » ، من حيث هو « أمر واقع لا سبيل الى انكاره » ــ كما يقول الكاتب ــ ، هو الذي مكـّن الماضي من أن يكون دائم الحضور في الحاضر ومنعه ، بالتالي ، من أن يحيا من خلال موته ، في الحاضر · فاذا كان هذا هكذا ، وكان للماضي **وجود فعلي في** الحاضر ، مـن حيث هـو الماضي الحاضر دائما في الحاضر ، أي من حيث هو **الماضي الذي لم يمض** ، وجب القول حكما ان تلك **النظرة** « **اللاتاريخية** » التي وجد فيها الدكتور زكريا السبب الرئيسي « للتخلف الفكري » ، **لها أساسها المادي في الواقــع الحاضر نفسه** ، بمعنى أنها

« **نظرة واقعية** » الى الماضي ، وبالتالي ، « **نظرة تاريخية** » ، لأن الماضي ـ كما حدده الكاتب ، دائم الحضور مع الحاضر ، موجود فيه بوصفه قوة مستقلة عنه · ثم ان الكاتب يحدد النظرة التاريخية الى الماضي بقوله انها تلك النظرة الى الماضي « التي تضعه في سياقه الفعلي ··· بوصفه مرحلة انتهى عهدها » ، لكنه ، من ناحية أخرى ، يقرر بأن العقل العربي قد توقف نموه ومرّ بانقطاع منعه من أن يتخطى ذاته ويتجاوزها ، فظل « في استمرار تخلفه » دائم الحضور مع « عقل العصر » بشكل لا يمكن القول فيه انه ، بحضوره هذا ، قد مرّ **بمرحلة انتهى عهدها** · فمنطق الكاتب نفسه اذن هو الذي يؤدي الى ضرورة القول ان تلك « **النظرة اللاتاريخية** » الى الماضي هي ، في الحقيقة « **نظرة تاريخية** » ، وفي هذا **تناقض** لا يمكن الخروج منه الا باعتماد **المنطق المادي** في تفسير تلك الظاهرة التاريخية · وهذا يعود بنا الى ما سبق قوله من أن تجدد الماضي هو وليد **تجدد** الحاضر نفسه ، سواء في عملية تجدد علاقات الانتاج الكولونيالية ام في عملية تجدد ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية · فالقضية اذن ليست في « **النظرة** » الى الماضي ، بل في الشكل التاريخي المحدد من **وجوده الفعلي** في الحاضر ، وفي **سبب** وجوده في **شكله الحاضر** هذا · لذا ، وجب القول ، في ضوء هذا المنطق المادي ، ان « تجاوز » الماضي ، في الواقع الاجتماعي أم في الفكر ، لا يتم بعملية انتقال من نظرة الى أخرى ، أي بعملية ذهنية ذاتية ، بل بعملية من التحويل الثوري للبنية الاجتماعية التي بتجددها الدائم يتجدد الماضي الذي هو منها

عنصر مكـّون لها · لكن المنطق المثالي للنظـــر في التاريخ يجعل من الفكر القوة المحركة له : فبتحول النظرة من الفكر الى التاريخ يتحول التاريخ نفسه ، وبمجرد الاخذ بمنطق العصر ، يقفز الفكر العربي من « تخلفه » الى « تقدمه » ، ويقفز بالتالي الواقع العربي من حاضره الماضي الى مستقبله ، وتجد ازمة الحضارة العربية ، بهذه القفزة السحرية ، حلها العصري ·

ان أزمة الواقع العربي الحاضـــر قـــد تحددت كأزمة « **تخلف فكري** » ، بفعل منطق ذلـــك « الانقطـــاع الحضاري الثقافي » الذي هو « انقطاع في نمو العقل العربي » · في ضوء هذا التحديد ، يظهر **التراث** ـ أو الماضي ، أي العقل العربي ـ بمظهر المسؤول الاول عن « أزمة التخلف » هذه : فهو الماضي الذي لم يمض بعد ، لان نظرتنا اليه نظرة لاتاريخية ، ونظرتنا هذه هي لاتاريخية لانه لم يمض بعد · (**ملاحظة** : بالنسبة الى المنطق المثالي ، لا وجود لحلقة مفرغة في هذا القول ، لان بين الفكر والواقع علاقة تماثل) · اذن ، لا بد مـــن تغيير نظرتنا اليه حتى يمضي · ونظرتنا هذه يجب أن تكون تاريخية (وكأنها ليست في الواقع تاريخية ، بمعنى أن الحاضر نفسه هو الذي يحددها !) هنا ، ينتقل الدكتور زكريا الى محاولة استخلاص درس النهضة الأوروبية ، ليحدد الموقف « **السليم** » من التراث · (**ملاحظة أخرى** : الاستشهاد بالنهضة الاوروبية يدل ، بحد ذاته ، على ضرورة التماثل الايديولوجي ، عنـــد البرجوازية الكولونيالية ، بالبرجوازية الاوروبية) · ما هو هذا الدرس ؟ وما هو هذا الموقف « السليم » الذي على « العقل السليم » ـ حسب تعبير الدكتور زكريا ـ أن يتخذه ؟ « حقيقتان على أعظم

جانب من الاهمية » يستخلصهما الكاتب من « استيعاب درس النهضة الاوروبية وموقفها من التراث : **الاولى** ، « هي أن من الممكن أن تقوم نهضة علمية وفكرية رفيعة المستوى في مراحلها الاولى ، على أساس الرفض الحاسم للتراث » ، و **الثانية** ، « هي أن التطور والتقدم المستمر فـــي المعــرفة يساعد على الوصول الى نظرة تاريخية الى التراث ، يختفي فيهما التناقض بين تمجيده والاعتراف بتخلفه » .

باء : كيف تصـــير النظـــرة التــاريخية الى التــراث نظرة لا تاريخية .

لكننا اذا انعمنا النظر في هاتين « الحقيقتين » وجدنا انهما في الواقع « حقيقة » واحدة ، هي أن « النظرة التاريخية الى التراث » ليست سوى « الرفض الحاسم » له . لن ندخل الآن في مناقشة الموقف من التراث انطلاقا مـــن وحدة هاتين « الحقيقتين » ، فهذا ما سنأتي اليه بعـــد قليل . انمـــا نود مناقشة المنطق الذي اعتمده الدكتور زكريا في تحديد موقفه هذا من التراث . قوة هذا المنطق ، في الظاهر ، تكمن في انه يؤدي الى ضرورة كون النظرة الى التراث **نظرة تاريخية** . وهنا نطرح على الدكتور المذكور ، وعلى القارىء ايضا ، هذا السؤال : هل المنطق الذي اعتمده الكاتب في تحـــديد موقفه الحاضر من التراث **منطق تاريخي** ؟ وهل النظرة الى النهضة الاوروبية في القرن السادس عشر أو السابع عشر ، بوضعها

في **علاقة من التماثل التاريخي** مع « النهضة العربية » في القرن العشرين ، **نظرة تاريخية** ؟ نجيب على هذا السؤال بنفي قاطع · فهذا المنطق يستلزم ضمنا ما **يفترض** بالضرورة من أن الواقع الاجتماعي الحاضر في العالم العربي هو مثيل الواقع الاجتماعي في أوروبا القرن السادس عشر · وتماثل الوضع التاريخي من هذين الواقعين المختلفين قائم على افتراض ضمني هو أن العالم العربي ، **في تطوره الراهن** ، هو في الوضع التاريخي نفسه الذي كانت فيه أوروبا النهضة في بدء **تطورها الرأسمالي** · هذا التماثل هو وليد ذلك التصور المثالي من حركة التاريخ الذي يظهر به التاريخ في **شكل حركة خطية واحدة متصلة** · وهذا التصور نفسه هو وليد أثر الوهم الطبقي في ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية التي هي تقيم علاقة التماثل البنيوي بين وضعها الطبقي المميز كبرجوازيةكولونيالية ووضع البرجوازية الاوروبية في مرحلة نهوض الرأسمالية ، أي في مراحل ما قبل الامبريالية · وفي علاقة التماثل هذه ، وبها ، تختفي علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، من حيث هي **علاقة اختلاف بنيوي** تتميز فيها البرجوازية الكولونيالية من البرجوازية الامبريالية **بتبعيتها لها** · ان تلك «النظرة التاريخية الى الذات» كما تتحدد بذلك المنطق المثالي ، هي بالفعل **نظرة لاتاريخية** ، وبالتالي نظرة ايديولوجية محددة تختفي فيها تلك العلاقة من التبعية البنيوية للامبريالية ، لأن للبرجوازية الكولونيالية المسيطرة مصلحة طبقية في اخفائها · ان الموقف من التراث اذن **موقف طبقي** يختلف باختلاف الطبقية الاجتماعية التي تنظر اليه ، من خلال ايديولوجيتها الطبقية بالذات ،

ويختلف أيضا باختلاف الموقع الطبقي الذي منه ينظر اليه · والغريب في أمر ذلك الموقف من التراث ، الرافض بحسم له ، هو انه يتحدد خارج الحركة التاريخية لواقع العالم العربي الراهن ، أي خارج حركة التحرر الوطني ، وكأن علاقة السيطرة الامبريالية لا وجود لها في واقع هذه الحركة التاريخية ·

٦ ـ في نقض مفهوم «الاغتراب» : مأساة التمزق في الفكر البرجوازي ·

فلنتابع اذن حركة الفكر ، عند الدكتور زكريا ، في معالجته قضية التراث · بعد تحديد موقف « الرفض الحاسم » للتراث ينتقل الكاتب الى استخلاص النتائج التي تترتب على موقفه هذا · «العقل العربي» في مأزق هو مأزق العلاقة فيه بين «التخلف والاغتراب» · لكن نزعة التماثل في منطق الدكتور زكريا جارفة الى حد صار فيه «التخلف» نفسه «اغترابا» · لذا ، يمكن القول ان «العقل العربي» واقع ، في الحقيقة بين «اغترابين» : **اغتراب هو التخلف ، واغتراب هو التقدم** · الأول هو ما يسميه الدكتور زكريا بالاغتراب «**الزماني**» ، والثاني هو ما يسميه بالاغتراب «المكاني» · ولسنا نعلم هل أن تمييز الزمان هذا من المكان قد أخذه عن الدكتور عبدالله العروي ، أم

أن هذين المفكرين قد التقيا في هذا التمييز صدفة · المهم ، في هذا المجال ، هو أن «الاغتراب الزماني» في «العقل العربي» هو «تخلف» هذا العقل ، أي توقف نموه · انه «الغربة عن العصر» ـ حسب تعبير الدكتور مصطفى ـ ، أو الغربة عن «العقل السليم» أي عن «منطق العصر» ـ حسب تعبير الدكتور زكريا ـ ، والتعبيران ينطلقان من **مفهوم واحد** «للعصر» ، ومن **مفهوم واحد** للزمان في علاقة الماضي بالحاضر ، على الشكل الذي بينا سابقا · أما «الاغتراب المكاني» فهو ـ ان جاز القول ـ اغتراب العقل في الانسان العربي **المعاصر** ، عن العقل العربي ، حين يصير العقل في هذا الانسان عقلا سليما عصريا · ووقوع هذا الانسان العربي في هذا الاغتراب ، هو نتيجة «غزو العقل السليم» لعقله العربي · والطريف في الأمر أن الدكتور زكريا ينظر الى هذه العلاقة التي يضعها بين «العقل السليم» و«العقل العربي» ، **كعلاقة غزو** تتجسد في المثقف العربي الذي ينتمي بجسمه الى وطنه ، وبعقله الى أوطان أخرى · والدكتور زكريا لا ينظر الى «علاقة الغزو» هذه من موقع انتقادها ، بل من موقع تأكيدها والأخذ بها · وهو ، بهذا النظر ، يستند الى مفهوم ضمني للتاريخ نراه عند أكثر من مفكر عربي معاصر ، هو أن السير التاريخي لما يسمى بالحضارة الانسانية هو سير «غزوي» تتنقل فيه الحضارة من مركز الى آخر في خط واحد متصاعد · العقل العربي كان مركزا **حين** كان «غازيا» «سليما» ، والآن أصبح «مغزواً» مريضا بعد ان انتقل مركز الحضارة الانسانية الى التكنولوجيا الحديثة ، أي الى عقل البرجوازية الامبريالية · وما على العقل العربي ، كي يصير من

جديد سليما ، الا أن يقبل بغزو العقل السليم له · ولا خروج له من هذا الخيار الذي هو قدره : اما أن يبقى في اغترابه الزماني واما أن ينتقل الى اغترابه المكاني ، ففي الأول تخلفه وفي الثاني تقدمه ، لكنه في الحالتين واقع في اغتراب لا بد منه ، وما عليه الا أن يختار أهون الشرين · انه منطق الغزو نفسه ، يعطي النصر دوما للقوي الغازي ، وما على العقل العربي سوى القبول بمنطق يرتد ضده ·

لكن منطق الغزو هذا الذي به يفهم الدكتور زكريا سبر الحضارة الانسانية ، **منطق قبلي** · وقد يكون هذا المنطق سليما في النظر الى المجتمع القبلي ، لكنه ـ بلا شك ـ ليس منطق العقل السليم في النظر الى عصر الامبريالية الراهن ، أو قل عصر الانتقال من الامبريالية الى الاشتراكية · بل قد يكون ، في شكل منه ، منطق «الغزو الامبريالي» ـ ولا نقول قول الدكتور زكريا ، أنه منطق «الغزو الحضاري» ـ · لكن العقل العربي ، في ضرورة تملكه الواقع الراهن ، بحاجة الى منطق التحرر من هذا الغزو لا الى منطق القبول به · ومنطق التحرر ذاك هو هو منطق المادية التاريخية · فما هي مشكلة الفكر العربي في ضوء هذا المنطق العلمي ؟

الفصل السادس

مشكلة الفكر العربي في ضوء المنطق العلمي

١ ـ في تحديد الشروط التاريخية للمشكلة :
حركة التحرر الوطني هي الحقل التاريخي لحركة الفكر العربي ·

سواء أكان الواقع الاجتماعي موضوعا للفكر ، أم أكان واقع الفكر نفسه موضوعا له ، لا بد ، في تحديد هذه المشكلة ، من البدء بتحديد الشروط التاريخية الاجتماعية التي تطرح فيها · فتحرك الفكر قائم بالضرورة في حقل ايديولوجي يتحدد ، في بنيته ، بالبنية الاجتماعية التي هو فيها ، وبالتالي بحركة الصراعات الطبقية التي تحدد بنية علاقات الانتاج الخاصة بهذه البنية الاجتماعية · لقد قلنا مرارا ان علاقات الانتاج المسيطرة في البنيات الاجتماعية العربية القائمة تتميز ، في علاقة تبعيتها البنيوية للامبريالية ، بشكلها الكولونيالي الذي هو شكل تاريخي مميز من نمط الانتاج الراسمالي · فلا بد اذن ، في معالجة أي مشكلة خاصة بالعالم العربي ، من وضعها في هذا الاطار التاريخي المحدد من علاقة التبعية البنيوية هذه بين بنية

علاقات الانتاج الكولونيالية وبنية علاقات الانتاج الامبريالية ·
وحركة الصراع الطبقي في العالم العربي ، تتحدد في هذا
الاطار بالضرورة كحركة تحرر وطني هي هي حركة التحويل
الثوري لبنية علاقات الانتاج الكولونيالية · والحقل الايديولوجي
الذي يتحرك فيه الفكر العربي الراهن هو هو حقل الممارسات
الايديولوجية لصراع الطبقات في هذه البنية بالذات · فواقع
الفكر العربي هو واقع هذه الممارسات الايديولوجية ، ومشكلته
اذن ليست في تخلفه أو تقدمه ، في أصالته أو في عدم أصالته ،
في تماثله بذاته أو في اغترابه عن ذاته · انها تكمن في تحديد
الاشكال التي بها يقارب ، في الممارسات الايديولوجية الطبقية ،
حركة التحرر الوطني التي هي الحركة التاريخية الراهنة للواقع
الاجتماعي العربي ، وفي معرفة الأدوات التي يستخدمها في
مقاربته الحركة هذه · والفكر هذا ليس واحدا · انه وحدة
تناقض بين ايديولوجيات طبقية مختلفة تنعكس فيها حركة
الصراعات الطبقية في هذه البنية الاجتماعية التي هي ، في
حاضرها ، في مرحلة انتقالها التاريخي الى الاشتراكية ، أي
في مرحلة تحررها التاريخي من الامبريالية · فالمشكلة الاساسية
التي تحدد بنية الفكر العربي الراهن هي مشكلة هذا التحرر
بالذات ، والصراعات فيه تعود كلها ، في نهاية التحليل ، مهما
اختلفت أشكالها أو قضاياها ، الى صراع أساسي موضوعه
التحرر الوطني ، حتى وان اختفى في الفكر ، وبه ، هذا
الموضوع : أتحويل لبنية علاقات الانتاج القائمة أم حفاظ
عليها ؟ وقد يختفي الموضوع هذا في شكل آخر يعكسه :
أبتحويل هذه البنية القائمة أم بالحفاظ عليها ، يتم ذلك التحرر ؟

وقد يختفي أيضا في أشكال اخرى يغيب فيها موضوع التحرر الوطني هذا غيابا تاما ـ كما غاب مثلا في أزمة الحضـــارة العربية أو في مشكلة التخلف والتقدم ـ دون أن يكون هـــذا الغياب منه عن ذلك الفكر دليلا على انعدام وجوده في الحركة الفعلية لتاريخنا الاجتماعي المعاصر ·

٢ ـ تحديد المشكلة :
مشكلة الفكر العربي هي
مشكلة تحرره الوطني ·

في هذا الضوء ، ومن هذا الموقع ، يمكننا تحديد مشكلة الفكر العربي بأنها **مشكلة التحرر الوطني للفكر العربي المعاصر** · كان بامكاننا الا نستخدم كلمة «المعاصر» هذه ، فوضع الفكر في علاقة بنيوية مع البنية الاجتماعية القائمة ، بوضعه في حقله الايديولوجي الخاص بهذه البنية ، من حيث هو حقل الممارسات الايديولوجية للصراع الطبقي في هذه البنية بالذات ، يسمح لنا بعدم استخدام تلك الكلمة · لكننا ، برغم هذه البداهة ، قد استخدمناها لنؤكد أن مشكلة هذا الفكر ليست مشكلة الفكر العربي **بعامة** ، وكأنه جوهر مفارق ، بل هي مشكلة هذا الفكر الحاضر الخاص بهذه البنية الاجتماعية الحاضرة ، في هذه الحركة التاريخية الحاضرة · واذا كانت مشكلة الفكر العربي تكمن في ضرورة تحرره ، أو قل للدقة ، تحريره الوطني ، صار

لزاما علينا أن نطرح مشكلة اخرى : ما هو الذي يجب أن يتحرر منه هذا الفكر العربي ؟ وما الذي يحدد الطابع الوطني من هذا التحرر ؟ وللجواب على هذا السؤال ، لا بد من أن نجيب على السؤال الذي أتى منه هذا السؤال ، لأن التحرر الفكري «جزء» من التحرر **الكلي** . معنى هذا أن عملية تحرر الفكر تتحقق في عملية تحرر **الكل الاجتماعي** ، ولا يمكن فصل تلك عن هذه ، لان الفكر هو من الكل الاجتماعي عنصر هو الحقل الايديولوجي فيه . وحركة الكل الاجتماعي في الواقع العربي الحاضر حركة تحرر وطني من السيطرة الامبريالية . والسيطرة هذه قائمة في علاقة التبعية البنيوية التي تحدد تطور ذاك الكل في بنيته . فهي بالتالي قائمة في وجود هــــذه البنية بالذات من حيث هي بنية علاقات الانتاج الكولونيالية . فالتحرر الوطني اذن في الحركة التاريخية للكل الاجتماعي هو هو التحويل الثوري لهذه البنية من علاقات الانتاج فيه . معنى هذا أن عملية التحرر الوطني هذه هي هي عملية الصراع الطبقي في هذا الكل الاجتماعي ضد السيطرة الطبقية للبرجوازية الكولونيالية المسيطرة . وهي بهذا الصراع نفسه عملية **تملك** للكل الاجتمــاعي الذي تكون بفضل تكون علاقة السيطرة الامبريالية ، والذي يتجدد بتجدد هذه العلاقة . ولأن هذا الكل الاجتماعي هو ، في بنيته القائمة، وليد التغلغل الامبريالي ، فان عملية تملكه تتحدد ، من زاويته التاريخية، كعملية **اعادة تملكه** . **في اعادة هذا التملك** للواقع العربي ، أي في استعادته هذه بتلك العملية من تحويله الثوري، تكمن بالتحديد عملية التحرر من حيث هي تحرير **وطني** . لا شك في أن عملية التحويل الثوري هذه لبنية علاقات الانتــاج

القائمة في الواقع العربي ، هي ، كعملية التحويل الثوري لعلاقات الانتاج الرأسمالية في أوروبا الغربية مثلا ، تنتقل بالبنية الاجتماعية الى نمط الانتاج الاشتراكي ، الا أن الشكل التاريخي منها يختلف من حالة الى أخرى ، فهو في الحالة الاولى ، أي في الواقع العربي ، يتميز كعملية **تحرير وطني** ، منه في الحالة الثانية ، أي في البلدان الامبريالية ، فلا تتحدد العملية نفسها في هذه البلدان ، من حيث هي عملية انتقال الى الاشتراكية ، كعملية تحرر وطني • وتميز الشكلين من هذه العملية الواحدة طبيعي ، أي ضروري ، بسبب من تمير الشكلين من نمط الانتاج الرأسمالي الواحد في تلك العلاقة البنيوية التي هي ، من زاوية الامبريالية ، **علاقة سيطرة** ، اما من زاوية بنياتنا الاجتماعية ، فهي **علاقة تبعية** • معنى هذا أن تميز العلاقة البنيوية الواحدة التي هي **علاقة تفاوت بنيوي** ، كعلاقة تبعية ، هي التي تحدد **بالضرورة** عملية التحويل الاجتماعي الثوري **كعملية تحرر وطني** • وعملية التحرر هذه لا تتحقق الا بعملية من الصراع الطبقي ضد البرجوازية المسيطرة في علاقات الانتاج الكولونيالية • ثم ان **الطبقة العاملة** من حيث هي الطبقة الثورية النقيض في علاقات الانتاج هذه ، هي التي تعود اليها **بالضرورة** قيادة تلك العملية من الصراع الطبقي الذي هو التحرر الوطني •

في ضوء هذا التحديد لآلية الحركة التاريخية في الواقع العربي ، يمكن الاجابة على السؤال الخاص بتحرر الفكر العربي • اذا كانت المشكلة الاساسية في الفكر العربي هي

مشكلة **تحرر** . فمن السهل تحديد العامل الذي هو **العائق** لعملية التحرر الفكري هذه : ان على الفكر العربي أن يتحرر من **سيطرة الايديولوجية البرجوازية المسيطرة** ، لأن سيطرة هذه الايديولوجية هي التي تعوق تحرره وتلجم تحركه التاريخي ، أو كما يقال نهضته . فبنقض الممارسة الايديولوجية للبرجوازية المسيطرة يتمكن الفكر العربي من أن يتحرر ، والنقض هذا هو فيه ممارسة ايديولوجية أيضا . معنى هذا ان عملية التحرر الفكري هي عملية **صراع ايديولوجي** هو شكل محدد من الصراع الطبقي نفسه . لكن الصراع هذا في الفكر ليس مجرد حركة تتواجه فيها الأفكار كأفكار على صعيد واحد من الوجود الموضوعي ، أو كما يقال ، بحرية ظاهرية تنعزل فيها الأفكار - كأنها كائنات قائمة بذاتها - عن أساس وجودها الاجتماعي في حقل الممارسات الايديولوجية الطبقية . معنى هذا أن الأطراف في هذا الصراع متساوية ، وأن التناقض بينها ليس قائما بين الايديولوجيات ، بل هو قائم فيها بين **ممارسات ايديولوجية طبقية** تربطها **علاقة تفاوت** هي **علاقة سيطرة** . والسيطرة ، في حقل هذه الممارسات ، هي ، بشكل عام لايديولوجية الطبقة المسيطرة . فالطبقة هذه ، في ممارسة سيطرتها الايديولوجية ، تهدف الى تأمين الشروط الضرورية لتأبيد علاقات الانتاج القائمة والتي تحددها كطبقة مسيطرة . لذا كانت عملية نقض ممارستها الايديولوجية شكلا من الصراع الطبقي ضد سيطرتها الطبقية . ولا تتحقق عملية النقض هذه بشكل فعلي الا اذا انطلقت من موقع الطبقة الثورية النقيض ، أي من موقع الطبقة العاملة . فمن موقع هذه الطبقة الثورية

ينطلق الفكر العربي في عملية تحرره من سيطرة الايديولوجية البرجوازية • معنى هذا أن درب تحـــرر الفكر العربي يمر **بالضرورة** بالماركسية اللينينية **ويبدأ منها • والطـابع الوطني** في تحرر هذا الفكر يأتي من أن الايديولوجيـــة المسيطرة التي عليه أن يتحرر منها في صيرورته التاريخية هي الايديولوجية البرجوازية نفسها التي تتميز ، في شكلها الكولونيالي ، بتميز الشكل الكولونيالي للبرجوازية المسيطرة في المجتمعات العربية • والطابع الوطني من الفكر العربي يتميز أيضا في ممارسة نقض هذا الشكل الكولونيالي من هذه الايديولوجية البرجوازية ، بتمييز المـــــاركسية اللينينية نفسها • لذا ، يمكن القول ان الماركسية اللينينية هي الشكل التاريخي المحدد لتحرر الفكر العربي ، أي لصيرورته التاريخية ، فبها **يتملك** واقعـــه ، أو يستعيد تملكه له • نقول ، ونعيد القول ، ان هذا التملك هو في الحقيقة استعادة **تملك** من قبل الفكر العربي لواقعه الاجتماعي، ولواقعه من حيث هو فكر **وطني** ، لأن الفكر «العربي» المسيطر هو فكر الطبقة المسيطرة التي هي البرجوازية الكولونيالية ، وهو ، لهذا ، خاضع في سيطرته بالذات لسيطرة الايديولوجية البرجوازية الامبريالية • انه اذن في **تناقض وطني** مع هـــذه الايديولوجية البرجوازية ، في تمييزها الكولونيالي • وعملية تحرره منهـــا هي هي عملية الممارسة الايديولوجية الثورية لنقضها ، من موقع الطبقة الثورية النقيض ، أي من موقـــع الطبقة العاملة • فالماركسية اللينينية اذن ، مـــن حيث هي ايديولوجية هذه الطبقة الثورية ، هي التي تحدد **الطابع الوطني** لتحرر الفكر العربي من خضوعه لسيطرة الايديولوجيـــة

البرجوازية في تميزها الكولونيالي ·

٢ - في نقض مفهوم « الماركسية الوطنية » :
« الماركسية الوطنية » هي نقيض الماركسية ·

والقول هذا لا يعني **على الاطلاق** ما يؤكده ، مثلا ، أنور عبد الملك ، من وجود ما يسميه «**بالماركسية الوطنية**» ، مما يستلزم ضمنا وجود **ماركسية غير وطنية** . ويستلزم ، بالمقابل، وجود ايديولوجية برجوازية «وطنية» ، وايديولوجية برجوازية «غير وطنية» · ذاك القول منا يعني بالتحديد ان **كونية** الماركسية اللينينية التي هي **علميتها** ، تتميز **بالضرورة** ، في ممارسات الطبقة العاملة الثورية لصراعها الطبقي ضد البرجوازية الكولونيالية المسيطرة ، بتميز هذا الصراع نفسه في تحدده **الضروري** كعملية تحرر وطني · فكما ان الايديولوجية البرجوازية **واحدة** ، تتميز في أشكال مختلفة بتميز حركة الصراعات الطبقية في مختلف التكونات الاجتماعية الرأسمالية، كذلك الماركسية اللينينية هي **واحدة** تتميز بهذا التميز نفسه من حركة الصراعات هذه · ووحدة التناقض الايديولوجي الطبقي هذه تجد أساسها المادي في وحدة التناقض في حركة التاريخ المعاصر من حيث هي **حركة انتقال الى الاشتراكية** ، تتميز ، في كونيتها ، بتميز التكونات الاجتماعية المحددة التي فيها

تتحقق حركة الانتقال هذه، بأشكال متميزة من الصراع الطبقي ·
هذا الوجه بالذات من علاقة **الكونية بتميزها** الفعلي ـ والتي
هي أساس في فهم العلم التاريخي ـ هي التي غابت عن أنور
عبد الملك ، فانغلق عنده الفكر على حدوده «القومية» ـ ان لم
نقل الجغرافية ـ بشكل انقطعت فيه أو ضاعت العلاقة التي
تربط **القانون الكوني** ، أي العلمي ، بالأشكال المميزة من وجوده
التاريخي ، فصار كل شكل من أشكاله هذه **قانونا بذاتـــه** ،
فانتفى الطابع الكوني للقانون العلمي ، وانتفت ، بالتالي ،
علمية هذا القانون · وهذا هو درب سقوط الفكر العلمي في
الايديولوجية الطبقية ، أو للدقة ، في ايديولوجية الطبقــــة
المسيطرة نفسهـــا ، وهذا هو الأساس النظـــري لمفهوم
«**الخصوصية**» ، ولمفهوم «**الاستمرارية التاريخية**» عند أنـــور
عبد الملك · وبهذا السقوط منه ، رجع هذا المؤلف الى **ما قبـل
علم التاريخ** باقامة العلاقات ، في الحركة التاريخية ـ ماضيا
وحاضرا ومستقبلا ـ بين قوميات أو وحـــدات قومية ، أو
مجتمعات قومية ، هي في انغلاقها ودائريتها ، كيانات مستقلة
خصوصية تتفاعل فيما بينها في **علاقات خارجية** تظل فيها كل
منها مستقلة عن الاخرى منغلقة عليها في خصوصيتها بالذات ،
أي في تماثلها الدائم بذاتها التي هي في حضورها لذاتهـــا
أستمراريتها التاريخية نفسها · لكن حركة التفاعل هذا الذي
ينتفي فيه التفاعل ، هي في نهاية التحليل ، حركة تفاعل بين
«المجتمعات في الشرق والغرب» يظل فيهـــا ، بفعل مفهوم
«الخصوصية» و «الاستمـــرارية التاريخية» ، الشرق شرقا
والغرب غربا ، والشرق ملتفا في دائرة أو اثنتين ، حول مجتمع

فيه هو المسيطر ، والغرب ملتقيا ، في دائرة او اثنتين ، حول مجتمع فيه هو المسيطر ، فتستحيل ، بهذا الالتفاف الدائري ، تلك «الخصوصية» الخاصة بمجتمعات متعددة ، «خصوصية» خاصة ، في نهاية التحليل ، بواحد أو اثنين في الشرق ، وواحد أو اثنين في الغرب . أنظلم الدكتور أنور عبد الملك ان نحن تذكرنا ، في مجال فهمنا «محاولاته النظرية حول اعادة تشكيل النظرية الاجتماعية عامة على أساس تفاعل المجتمعات في الشرق والغرب» ، ما قاله في القرن ألتاسع عشر أحد ايديولوجيي الاستعمار الانكليزي : الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا ؟ ربما كان ، في هذا التذكر منا ، رسما كاريكاتوريا «لاعادة تشكيلة النظرية الاجتماعية **عامة**» ، لكن في الرسم الكاريكاتوري أمانة للاصل ونفاذا الى الجوهر ، في بعض الاحيان ، أكثر بكثير من الرسم الجدّي . ثم ان تلك المحاولة تبدو كأنها تشكيل نظري يرتد فيه الفكر الىما قبل تكوّنه العلمي في النظرية الماركسية اللينينية . انها تضع بين قوسين تاريخا طويلا من التطور الامبريالي ، به تلاحمت المجتمعات فتوحدت فيحركة تاريخية واحدة هيحركة تميز انتقالها الى الاشتراكية . «فالخصوصية» **العلمية** في هذه الحركة التاريخية الواحدة ليست نفيا لها ، من حيث هي نفي لقانونها **الكوني** ، بل هي تمييز لكونية القانون نفسه الذي تميزه ، في وجوده التاريخي ، حركة الصراع الطبقي التي تحققه ، ولا يتميز «بخصوصية» المجتمع « القومي » التي تختفي فيها **كونية** هذا الصراع في «**تخصصه**» . ان «الماركسية الوطنية» التي يتكلم عليها الدكتور أنور عبد الملك ليست في الحقيقة سوى هذه «الماركسية

الخصوصية، التي هي **نقيض الماركسية العلمية**. والفارق بين الاثنتين هو الفارق بين كونية الصراع الطبقي في تمييزه كونية حركة الانتقال الى الاشتراكية ، وبين خصوصية المجتمعات القومية في خصوصية الشرق والغرب ، أي في «تفاعلهما» بشكل لا يتفاعلان فيه في استمراريتهما التاريخية كشرق هو الشرق وغرب هو الغرب . ولنا عودة الى هذا .

٤ ـ في نقض مفهوم « النهضة » : الشكل الكولونيالي المميز لسيطرة الايديولوجية البرجوازية .

الف ـ في المعنى اللفظي لكلمة « النهضة » .

لقد تميزت مشكلة الفكر العربي الحاضر في تحددها كمشكلة تحرر وطني من سيطرة الايديولوجية البرجوازية المسيطرة . والسؤال الذي يطرح الآن هو التالي : ما هي الاشكال التي تسيطر فيها الايديولوجية هذه في تميزها الكولونيالي ؟ ويمكن طرح هذا السؤال أيضا بطريقة اخرى : ما هو هذا الشكل الكولونيالي الذي تتميز فيه الايديولوجية البرجوازية في سيطرتها على الفكر العربي ؟ الموضوع ، بالطبع ، شائك ، وتقتضي معالجته القيام بدراسة دقيقة لهذا الفكر ، منذ دخوله في ما يسمى «النهضة» ، الى الآن . وليس

هنا مجال القيام بهذه الدراسة ، لذا ، نجدنا مرغمين على الاكتفاء باعطاء بعض الملاحظات المنهجية ، أي بتحديد الخطوط العامة لمنطق البحث في هذا الموضوع . وننطلق ، في هذا التحديد ، من التفكير في مفهوم « النهضة » بالذات . ان البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي هي التي استخدمت هذا المفهوم لتدل به على حركة فكرية ظهرت ، بشكل عام ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أي في الشروط التاريخية نفسها التي بدأت فيها عملية تكوّن تلك الطبقة المسيطرة . والحركة الفكرية هذه هي حركة فكرها بالذات التي أرادت لها أن تكون مماثلة لما كانت عليه حركة فكر البرجوازية الاوروبية في بدء نهضتها في القرن السادس عشر . فالنهضة الفكرية في أوروبا – والتي عليها تقيس البرجوازية الكولونيالية في عالمنا العربي نهضتها الفكرية – هي **ولادة فكر** البرجوازية الاوروبية الناهضة ، اي – **بالمعنى اللفظي** للعبارة الفرنسية – هي **الولادة الثانية** أو **الجديدة** للفكر بولادة فكر البرجوازية نفسه . والنهضة الفكرية في العالم العربي هي اذن **ولادة فكر** البرجوازية الكولونيالية فيه . فهل كانت ولادة فكر هذه الطبقة ولادة ثانية للفكر العربي ، أي ولادة **فكر عربي جديد** ؟ وكيف تمت الولادة الطبقية لهذا الفكر ؟

اذا نظرنا الى النهضة الاوروبية – ولناخذ ، من باب الجدال فقط ، بما قال به الدكتور زكريا – رأينا أن فكر البورجوازية فيها قد وجد في **القطع المعرفي** مع الفكر السابق ، أي مع فكر الطبقة الاقطاعية المسيطرة السابقة ، **شرطا أساسيا**

لولادته الطبقية ، لان البرجوازية وجدت في تحويل علاقات الانتاج الاقطاعية وفي القضاء عليها **شرطا أساسيا** لولادة نمط الانتاج الرأسمالي ، فكانت ، بهذا ، **في ولادتها الطبقية ، ثورية** ، في حقل الفكر والسياسة والاقتصاد والاخلاق والفن الخ ... وكانت ، بالتالي ، ولادة فكرها الطبقي ولادة ثورية ، أي ولادة جديدة للفكر في ولادة فكرها ، وكانت ، بهذه الولادة ، ولادة **فكر جديد** .

اما اذا نظرنا الى «النهضة العربية» ، فاننا نرى في اللفظة نفسها ما قد يدل على طبيعة تلك «النهضة» الطبقية . بين «الولادة الجديدة» و «النهضة» اختلاف لفظي له دلالته . فكلمة «النهضة» لا توحي بما توحي به كلمة «الولادة الجديدة» التي هي **جديدة** لانها ولادة **شيء جديد** . وكلمة الايحاء هنا تعني أن المفهوم يوحي بما هو فيه وبما يتضمنه ، أي أن المفهوم **يدل بهذا** الايحاء منه على ما يحمله من واقع ينقله اليه في تكونه كمفهوم . وفي مفهوم «النهضة» يختفي معنى الولادة الجديدة ، لان النهضة ليست ولادة **شيء جديد** ، بل هي نهضة **الشيء نفسه** الذي عليه أن ينهض من ركود أو خمود هو فيه . أو هي النهضة **بالشيء هذا** ، بمعنى أن شيئا اخر عليه أن ينهض به . وهذا هو ، بالضبط ، ما حصل في نهضة البرجوازية الكولونيالية بالفكر العربي .

باء – التمثل بالبرجوازية الامبريالية على اساس العجز عن التماثل بها ٠

لم تكن نهضة هذه الطبقة ولادة **فكر جديد** ، ولم تجد هذه الطبقة ضرورة في أن تقطع مع فكر الطبقة المسيطرة السابقة ، وما كان لها أصلا أن تقوم بما تعجز عنه ، لسبب من طبيعة تكوّنها التاريخي ، ولسبب من طبيعة هذه العلاقات من الانتاج التي هي فيها الطبقة المسيطرة ٠ لقد أشرنا سابقا بشكل سريع ، الى الشروط التاريخية التي تكونت فيها البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي ، **بفعل تغلغل** الامبريالية وفي ظل علاقة التبعية البنيوية لها ٠ ثم ان هذه البرجوازية الكولونيالية هي ، في عناصرها الاساسية ، نفسها الطبقة المسيطرة السابقة ، اتت منها بتحول داخلي هو نوع من التكيف مع الشروط الجديدة التي أحدثها تغلغل الامبريالية ، أي مع ضرورة التعايش في **تحالف تبعي** مع الامبريالية تظل فيه خاضعة لسيطرتها بشكل يمنعها من القضاء على علاقات الانتاج السابقة التي كانت هي فيها – **في عناصرها** الاساسية – الطبقة المسيطرة ٠ لكن عملية هذا التكيف الطبقي نفسه تفرض ، من جهة اخرى ، نوعا محدودا من تفكيك تلك العلاقات السابقة من الانتاج يستدعيه تجدد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ٠ معنى هذا ان البرجوازية الكولونيالية تجد نفسها ، في صيرورتها الطبقية ، ولسبب من تلك العلاقة بالذات ، في مأزق طبقي يولّد في وعيها الايديولوجي **تمزقا دائما** بين ما تطمح اليه من **تماثل طبقي** بالبرجوازية الامبريالية ، هي في **عجز بنيوي** عن تحقيقه ، وبين واقع فعلي هي فيه في **تخالف مستمر** ، مع ما تطمح اليه ، لكنها

ترفضه · والتخالف هذا هو الذي يضعها **في عجز بنيوي** عن القضاء على ما هو أصلا ، في تجدده ، شرط أساسي لوجودها الطبقي كبرجوازية كولونيالية · وبتعبير آخر ، ان علاقة التبعية البنيوية للامبريالية تضع البرجوازية الكولونيالية في تمزق دائم بين ما هو **وهمها الطبقي** وما هو الواقع الفعلي **لوجودها الطبقي** · فبوهمها الطبقي تنزع الى ذلك التماثل بالبرجوازية الامبريالية، فينعكس هذا الوهم الذي هو – ان جاز التعبير – **القوة المنتجة لايديولوجيتها** ، **بالتمثل الدائم** بهذه البرجوازية التي تعجز عن التماثل بها · فعلاقة هذا التماثل اذن هي الشكل الذي تنعكس فيه علاقة التخالف ، من حيث هي علاقة سيطرة ، في الوهم الطبقي ، أي في الوعي الايديولوجي للبرجوازية الكولونيالية · فالبرجوازية هذه **تتمثل** ، في وعيها الايديولوجي ، بالبرجوازية الامبريالية دون أن تقدر على **التماثل** بها ، لأنها ، بسبب تلك العلاقة البنيوية ، **في تخالف تبعي** معها هو **تخالف ضروري** · هذا التمثل الايديولوجي هو الذي يجعل من البرجوازية الامبريالية **نموذجا كاملا** للسلوك الطبقي ، في المنطق والعقل والعصر · لكن من طبيعة النموذج أن يظل نموذجا ، أي أن يكون في السعي الى تحقيقه عجز عن تحقيقه ، لانه ، في كماله ، يتجاوز التحقيق باستمرار · ان علاقة التبعية البنيوية للامبريالية تنعكس في الوعي الايديولوجي للبرجوازية الكولونيالية في شكل **أعلاء** لها يتحول فيه ذلك العجز البنيوي من هذه الطبقة الى **قدر غيبي** هو **قدر اغترابها** عن القدر الطبقي الذي تطمح الى أن يكون قدرها · فالتاريخ عندها قدر لانه يضعها في علاقة اغتراب دائم عما هي، في وهمها الطبقي وبهذا الوهم ، في تماثل معه · ان مفهوم «الاغتراب» الذي تحاول البرجوازية الكولونيالية أن تلصقه

بصيرورة العقل العربي ، هو وليد هـذا الوعي الايديولوجي منها الذي ينعكس فيه عجزها البنيوي عن التماثل بالبرجوازية الامبريالية ، في ضرورة التمثل بها دون الوصول الى التماثل، فتنحفر المسافة بينها وبين مثالها قدرا غيبيا تظل فيه فـي اغتراب دائم عن مثالها . ان البرجوازية الكولونيالية اذن تسقط على ضيرورة العقل العربي قدرها الطبقي الذي هو قائم في تجدد تلك العلاقة من التبعية البنيوية التي هي فيهـــا بالضرورة غير البرجوازية الامبريالية . «فالاغتراب» هــو **الشكل الغيبي** الذي تعي فيه علاقتها بهذا الشكل التـاريخي المحدد من علاقة التبعية البنيوية للامبريالية التي تـحـدد بالضرورة صيرورتها الطبقية كبرجوازية كولونيالية ، فتقطـع بالتالي على تطور العلاقة بين الطبقتين كـل امكان تاريخي لتكوّنها كعلاقة تماثل طبقي .

اذا كانت البرجوازية الكولونيالية تنزع ، بوهمهـا الطبقي ، الى تماثل مستحيل بالبرجوازية الامبريالية ، فـان واقع وجودها الفعلي في بنية علاقات الانتاج الكولونيالية التي تتحدد ، في تجددها ، بتجدد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية، يضعها وجها لوجه أمام ماضيها الطبقي الذي خرجت منه دون القضاء عليه ، فظل ماثلا أمام حاضرها ، يشهد على عجزهـا المتجدد عن القضاء عليه ، لانه دائم التجدّد بتجددها بالذات كبرجوازية كولونيالية . وهي ترفضه ، لانها ترى فيه ، بوهمها الطبقي ذاك ، عائقا يحول دون تما ثلها بمن هي في عجز عن التماثل بها . وليس بوسعها ، بوهمها الطبقي ، أي بوعيهـا الايديولوجي ، أن ترى أن وجودهـا الطبقي نفسه هو الذي يحول دون القضاء على ذلك الماضي ، بل هو الذي ينتجه لأنـه

أساسي لانتاجها التبعي ، فهي ، في وعيها الايديولوجي هذا ، مصابة بعمى طبقي يمنعها من رؤية ما هو ادانة لوجودها الطبقي المسيطر · لهذا نراها هنا أيضا في **تمزّق** مستمر بين ضرورة القضاء عليه ، وهي في موقع العجز الطبقي عن تحقيق هذه الضرورة ، وبين ضرورة الحفاظ عليه ، وهي في موقع الوهم الطبقي بضرورة التماثل بالبرجوازية الامبريالية ، دون التمكن من تحقيق هذه الضرورة · وهنا أيضا نراها تعي علاقتها بهذه العلاقات من الانتاج السابقة على الرأسمالية ، في شكل **الاغتراب** ، فالاغتراب هذا هو الشكل الايديولوجي الذي يظهر فيه ، من زاوية نظر البرجوازية الكولونيالية ، عجزها عن القضاء على علاقات هي أساسية لوجودها الطبقي كبرجوازية كولونيالية ، أي لوجودها التبعي الذي بتجدده تتجدد تلك العلاقات نفسها · فالاغتراب اذن هو المفهوم الايديولوجي الرئيسي في التمييز الكولونيالي للايديولوجية البرجوازية ، لأن فيه تختفي تلك **العلاقة التاريخية** المحددة من التبعية البنيوية للامبريالية بشكل تظهر فيه كأنها قدر غيبي هو قدر التمزّق الدائم بين ماض نرى في حضوره الدائم سبب العجز عن الخروج منه ، وحاضر غائب عنا هو للاخر ، يجب الوصول اليه دون القدرة على ذلك ، بخروج من الذات الى الغير ، وفي الخروج تغرّب عن الذات وفي الوصول الى الغير تغرّب عنها ، ولا خروج من التغرّب الا بالبقاء فيه · فما العمل ؟ انها لعنة القدر ، غيّبت الأسباب فتأبدت الأزمة ، وفي الحالتين بقيت البرجوازية الكولونيالية مسيطرة لأن في سيطرتها الطبقية القدر الذي هو ضرورة التاريخ نفسه · وهنا ، تتكشف مأساة الاغتراب والتمزق على حقيقتها في شكل ملهاة هي مأساة البرجوازية الكولونيالية · على مسرح الصراع الطبقي **تلعب**

هذه المأساة في حركة التحرر الوطني • البرجوازية الكولونيالية تلعب في هذه المأساة دور البرجوازية التي تتمثل بها ، فتمثلها والطبقة العاملة تنقض منطق اللعبة نفسه ، فتكشف في تلك المأساة حقيقة المهزلة في عجز تلك الطبقة عن القيام بالدور الذي تلعبه ، وتنقلب الادوار بشكل تتكشف فيه ضرورة التاريخ في أن تقوم الطبقة العاملة نفسها ، من حيث هي الطبقة الثورية النقيض ، بالدور الذي تعجز البرجوازية الكولونيالية عن القيام به • وهي تقوم بهذا الدور فيما هي تقوم بدورها التاريخي نفسه ، اي بدورها الطبقي النقيض في الانتقال الى الاشتراكية. وتظهر تلك الضرورة التاريخية في حركة التحرر الوطني ، ليس في الحقل الاقتصادي وحده ، بل في الحقل السياسي وفي الحقل الفكري أيضا • معنى هذا أن الطبقة العاملة ، بقيامها بدورها الطبقي المميز ، أي بتحقيق ثورتها الاشتراكية نفسها ، انما هي تقوم في آن معا بتحويل ثوري لعلاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية التي عجزت البرجوازية عن القضاء عليها ، وبتحويل ثوري للدولة التي عجزت البرجوازية الكولونيالية عن تحويلها ـ أو كما يقال ، عن تحديثها ـ ، وبانتاج فكر جديد عجزت البرجوازية هذه عن انتاجه • ولنتوقف عند هذه النقطة الأخيرة ، طالما أنها موضوع البحث الآن •

جيم ـ « اصلاح » الفكر العربي
بالانتقال به من موقع
السيطرة الى موقع
التبعية •

لقد انتقل الفكر العربي السابق الى فكر البرجوازية

الكولونيالية ، مع انتقال هذه الطبقة من وجودها المسيطر في بنية علاقات الانتاج السابقة على الراسمالية ، الى وجودها المسيطر في بنية علاقات الانتاج الكولونيالية ، او قل ان هذه الطبقة حملت ذلك الفكر معها بتحول عناصرها من عناصر ارستقراطية او اقطاعية الى عناصر مكونة للبرجوازية الكولونيالية . لم تتكون هذه الطبقة بتناقض تناحري مع الطبقة المسيطرة السابقة ، اي بصراع طبقي بين طبقتين مهيمنتين نقيضين ، بل بتكيف داخلي للطبقة المسيطرة السابقة نفسها ، بشكل تحولت فيه هذه ، بعناصرها الأساسية ، الى برجوازية كولونيالية . فكان ، بالتالي ، على الفكر السابق أن **يتكيّف** مع هذا التكيف الطبقي ، أي كان عليه أن **ينهض بذاته** ، دون أن يكون في نهضته هذه ضرورة قطع مع **جذوره الأصلية** ، اي ضرورة ولادة جديدة ينبت فيها من جذور جديدة . على ارض هذا التكيّف الايديولوجي الطبقي نبت مفهوم **الأصالة** ، وعلى هذه الارض ايضا نبت مفهوم **الاصلاح** ، من حيث هو **حركة تجدد الأصل التي يستمر** فيها الأصل باصلاح ليس فيه قطع او قضاء عليه . ومع هذا التكييف البرجوازي الكولونيالي له ، تشوّه الفكر العربي السابق وفقد اصالته بانتقاله هذا من موقع تاريخي كان فيه فكرا لطبقة مسيطرة قادرة على ان تسيطر **بذاتها** وعلى أن تطور حركة الفكر الاجتماعي بسيطرة فكرها الطبقي ، الى موقع تاريخي آخر صار فيه فكرا لطبقة مسيطرة عاجزة عن ان تسيطر الا بتبعية تخضع فيها بالضرورة لسيطرة الامبريالية ، فكان في سيطرة فكرها المشوّه هذا لجم لتطور حركة الفكر الاجتماعي ، وحال فكرها الطبقي هذا دون ولادة الفكر الجديد . ان هذا الفكر المكيّف بالذات ، من حيث هو فكر البرجوازية الكولونيالية ، لا الفكر العربي ، هو العائق الرئيسي لولادة

الفكر العربي الجديدة · معنى هذا أن نهضة البرجوازية هذه بالفكر العربي هي التي حالت دون نهضته الفعلية التي هي فيه ولادة فكر جديد ، أو قل أن هذه النهضة البرجوازية هي الشكل التاريخي الذي تحققت فيه عدم نهضة الفكر العربي · فحين تدعي البرجوازية الكولونيالية أن على الفكر العربي أن ينهض الآن من جديد ، في الثلث الأخير من القرن العشرين – كما يوحي بهذا الدكتور زكريا في الفقرة الاخيرة من بحثه – ، وأن عليه أن ينهض بنهوض الفكر فيها ، أي بتجدد خضوعه لسيطرتها الايديولوجية ، فانها تنسى أو تتناسى أنها قد قامت بالفعل بمحاولتها هذه منذ منتصف القرن التاسع عشر ، لكنها، باعترافها نفسها ، فشلت في محاولتها · وهي الآن تحاول اخفاء هذا الفشل الطبقي منها بالقول ان ذلك الفكر ليس بفكرها هي ، انما هو الفكر الماضي ، في تماثله بذاته ، وهو هو المسؤول عن هذا الفشل الذي ليس بفشلها ، لانه فشل العقل العربي · فهي اذن تمحي بخط قلم قرنا ونصف القرن من تاريخ هو تاريخ سيطرتها الطبقية بالذات . وفي هذا الارتداد منها ضد تاريخها الطبقي ادانة لحاضرها ومستقبلها معا ·

دال – صاحب الفضل في مشكلية « الاصالة والحداثة » : المأساة – المهزلة في جدلية السيد والتابع ·

منطق محاولتها الجديدة ، أو بالاحرى **المتجددة** ، هو أن

الماضي ، في تماثله بالحاضر في العقل العربي ، هو سبب ما سمته «بالتخلف» الفكري . فليس بالعقل العربي اذن ينهض العقل العربي ، والبرهان على هذا هو فشل مستمر تتبرأ منه البرجوازية الكولونيالية المتجددة . وهنا يظهر المعنى الآخر لمفهوم «النهضة» . ليس بالعقل العربي ينهض العقل هذا ، انما هو ينهض **«بعقل العصر»** ، أي انه لا ينهض **بذاته** ، بل **بالآخر** ، أو **بالغير** ، وما الآخر هذا ، في أوهـام الطبقي ، أو في ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المتجددة ، سوى **قطب التماثل الجاذب** الذي هو عقل التكنولوجيا الحديثة ، أي آخر ما توصلت اليه ايديولوجية البرجوازية الامبريالية من تطور ، أو **تجدد** . فبصيرورته الآخر ، في تماثله به ، يرتقي العقل العربي الى مستوى العصر والتقدم ، وتنحل فيه عقـدة التأصل **والاصالة** ، فتتفتح له آفاق **الحداثة** ، **ويجد فيه الآخر اذ يصيره ، بدلا من أن يظل نقيضه أو في صراع ضده ، ويلتئم الضدان في وحدة التماثل** . انه المنطق نفسه الذي نجده في روعته اللغوية وتأنقه الجدلي عند أحد كبار المستشرقين المعاصرين الذي يمارس على ذلك الفكر العربي سحرا دونه السحر نفسه . انه **المنطق الجدلي** الذي نجده ، بالتحديد ، عند جاك بيرك . والعبارات التي استخدمناها في عرض هـذا المنطق ليست منا ، بل من هذا المستشرق بالذات . وما على القارىء الا أن يرجع الى كتاب **«استلاب العالم»** حتى يتأكد من ذلك . هذا المنطق الجدلي ، في شكله الهيجلي ، تشويه للمنطق المادي الديالكتيكي ، تختفي فيه علاقة التنـاقض الوطني في علاقة التبعية للامبريالية ، في شكل علاقة مـن التناقض بين **الذات والآخر** . انه منطق النظر في علاقة التناقض الوطني من زاوية نظر البراجوازية الكولونيالية التي هي **الوجه المقلوب –**

وبالتالي **الوجه ذاته** – لزاوية نظر الامبريالية . **فالتمام الضدين في وحدة التماثل ، حين يجد الذات فيه الآخر ان يصيره** ، هو هو المنطق النظري للوهم الطبقي في ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية . ويجب الملاحظة هنا أن جاك بيرك هو الذي طرح تلك المشكلة من علاقة التناقض ، في الصيرورة العربية ، بين **الذات والآخر** ، أو بين **القديم والجديد** ، أو بين **الأصالة والحداثة** ، فساعد ، بهذا الاستشراق منه ، الفكر العربي المسيطر على أن يفكر بفكره – أي بفكر جاك بيرك – وبالشكل الذي هو فيه حدد طرح المشكلة في **علاقة التناقض** الوطني . انه سيد هذا المنطق الذي بـه يفكر **ايديولوجيو** البرجوازية الكولونيالية المتجددة . فليس غريبا أن يجد منطق الجدلية الهيجلية في حقل هذا الفكر حقلا خصبا لتحركه .

بالآخر ينهض الذات ، لا بذاته . هذا هو منطق البرجوازية الكولونيالية في فهم علاقة الاغتراب بالتحالف التبعي مع الامبريالية ، وبالتالي في فهم علاقة العقل العربي بعقل العصر ، من حيث هو عصر الامبريالية . **وهذا هو منطق** نهضتها الذي **هو نقيض منطق التحرر** . في المنطق الاول يلتئم **الضدان في وحدة التماثل** ، وفي المنطق الثاني يتصارع **النقيضان في وحدة التخالف** أو التفاوت . ليس في **الاول تحرر،** فالآخر قطب التماثل به يجذب الضد اليه كي لا يكون ضده ، فهو **المحرك السيد** دوما ، ولا تماثل الا بانتفاء الضد كضد ، أي في الحقيقة ، ببقاء السيد سيدا والتابع تابعا . انه وهم التماثل . ولا يتبدد الوهم هذا الا بصراع يقوده النقيض بمنطق نقيض هو منطق التحرر . لذا ، كان التحرر ، في منطق نقيضه ، **«استلابا للعالم»** ، من زاوية نظر الامبريالية – السيد ، لكنه في منطقه بالذات ، **تملك فعلي للعالم** . وحين **تمتلك الامبريالية**

فكر التابع الذي هو البرجوازية الكولونيالية ، لا يفكر التابع هذا الا بفكرها الذي هو ، بالوهم ، فكره ، أما بالفعل ، فهو فكر السيد يتجدد في فكر التابع الذي يتميز فيه بتجدده . وما **تمييزه** هو سوى تشويه له في صيرورته البائسة **فكرا تابعا** . والتشويه هذا ، كالتشويه ذلك الذي رأينا في انتقال الفكر العربي من فكر طبقة مسيطرة **بذاتها** الى فكر طبقة مسيطرة **بتبعيتها** ، هو تكييف لايديولوجية البجوازية الامبريالية بشكل تتلاءم فيه - أو تلتئم فيه - مع واقع التبعية للامبريالية . وفي كلتا الحالتين، سواء في تكييف الفكر العربي السابق أم في تكييف فكر البرجوازية الامبريالية ، تظل البرجوازية الكولونيالية عاجزة عن **انتاج فكر جديد** ينهض بفكرها الى **مستوى الفكر العربي** ، أي الى **ضرورته** . انه قدر البرجوازية هذه ، يسم صيرورتها الطبقية بعجز بنيوي عن تحقيق ضرورة التاريخ في تحرره ، والعجز هذا ، في قدرها الطبقي ، **اغتراب متجدد** عن ضرورة التاريخ هذه .

هاء - بؤس البرجوازية في
تجدد الفشل من
« نهضتها » .

والقول **بتجدد** هذا الاغتراب نعني به أن محاولة هذه البرجوازية النهوض بعقلها الى التماثل « بعقل العصر » ليست **محاولة جديدة** ، انها **تجدد دائم لمحاولة مستحيلة** ، ظهرت مع

تكون هذه الطبقة ، ورافقتها في صيرورتها الطبقية حتى الآن ٠ فمنذ منتصف القرن التاسع عشر والبراجوازية الكولونيالية هذه تحاول ، في نهضتها الفكرية ، التمثل بفكر البرجوازية الاوروبية ٠ لكن ما كان في **بدء المحاولة** نهضة ، ليس بنهضة في **تجدد** المحاولة نفسها من بعد فشلها ، ولم يعد من الممكن أن يكون كذلك من بعد هذا الفشل ٠ والمحاولة هذه استمرت مدة قرن تقريبا ، مرت فيها بتجارب شتى ، من «الليبيرالية» حتى «الراديكالية» والاشتراكية غير العلمية ٠ اننا نجدها في أعمال كثير من المفكرين ، من أمثال الطهطاوي ولطفي السيد وفرح انطون وشبلي الشميل وأديب اسحق وسلامة موسى وغيرهم ممن توهموا بأن البرجوازية الكولونيالية بامكانها ان تلعب الدور التاريخي نفسه الذي قامت به البرجوازية الاوروبية فكان لهمْ دور كبير في نقل الفكر الحديث وأدواته الى الفكر العربي الذي بدأ يتيقظ ، بهذا ، الى ضرورة القيام بمقاربة جديدة للواقع الاجتماعي ٠ لكن فشل هذا الفكر الناهض ليس فيه بالذات ، بل هو في فشل تلك الطبقة التي عجزت عن أن تكون كما أرادها الفكر هذا أن تكون ، مثيلة للبرجوازية الاوروبية ، فكان فشله ادانة لها ٠ كان من الصعب ، في تلك الشروط التاريخية ، على الفكر أن يتنبأ بهذا الفشل الطبقي ، وكان لا بد من أن يتحقق بالفعل فشل البرجوازية الكولونيالية في التماثل بالبرجوازية الامبريالية حتى تتكشف للفكر ضرورة هذا الفشل ، لا سيما في وقت لم تكن بعد فيه الطبقة العاملة قد تكوّنت ، في ممارستها الطبقية ، كطبقة مستقلة ، وفي وقت لم تكن بعدُ فيه الطبقة هذه تمارس صراعها الطبقي بايديولوجيتها الماركسية اللينينية ٠ فلا بد هنا اذن من التمييز ، في هذه المحاولة من التمثل بفكر البرجوازية الاوروبية ،

بين حركة فكرية هي **نهضة فشلت** بفشل البرجوازية الكولونيالية في التماثل بالبرجوازية الامبريالية ، وبين حركة فكرية هي ، بعد تحقق هذا الفشل التاريخي ، صراع طبقي ضد نهضة الفكر بولادة جديدة ضرورية له · فما كان في تاريخ الفكر العربي الحديث **نهضة** - وان فشلت - ، هو الآن ، بعد هذا الفشل ، سقوط في **تجدد الفشل** من نهضته ، ولا نقول في تجدد نهضته الفاشلة · «فالنهضة الجديدة» لفكر البرجوازية في الفكر العربي ، في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين ، تتميز اذن في تجددها الراهن ، أي في اعادة المحاولة القديمة ، بانها تتصدى **لمحاولة جديدة** في الفكر العربي هي محاولة ولادته الثانية ، وبالتالي محاولة ولادته فكرا جديدا هو الفكر العلمي · ان البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي ، تحاول أن تظهر تجدد محاولتها الفكرية القديمة بمظهر «النهضة الفكرية الجديدة» بشكل يختفي فيه الفشل من محاولتها السابقة والملازم ، بالضرورة ، لمحاولتها المتجددة · وهي ، بهذا نفسه، تتنكر لنهضتها الفكرية بالذات ، لأن في منطق هذه النهضة منها ادانة لها ، من حيث هي برجوازية كولونيالية عاجزة عن التماثل ، في واقع وجودها الطبقي ، بمن تتماثل به في وهم ايديولوجيتها الطبقية · ومثلها في هذا كمثل البرجوازية الاوروبية التي ما أن بدأت تتحول الى برجوازية أمبريالية - وربما قبل بدء تحولها الامبريالي - حتى أخذت تتنكر لأفكارها الطبقية نفسها التي تتمثل في أفكار الثورة الفرنسية الكبرى · وتنكر هذه الطبقة لتاريخها نفسه يدل ، بحد ذاته ، على انتقالها من طور النهوض الى طور الازمة · فما «النهضة الجديدة» في فكر البرجوازية الكولونيالية ، من حيث هي تجدد التمثل الايديولوجي بالبرجوازية الامبريالية ، سوى دليل على الازمة

الايديولوجية التي تعاني منها تلك البرجوازية الكولونيالية المتجددة في العالم العربي ٠

من فشل تلك النهضة الاولى ، وليس من تجدد الفشل في ما يظهر بمظهر «النهضة الجديدة» ، ينطلق الفكر العربي في ضرورة ولادته العلمية ٠ فهو لا يقف اذن من روادها موقف التنكر الجاحد ، بل موقف العلم من الخطأ في بحثه عن الاسباب التي أدت الى الفشل ، فينطلق بالمحاولة السابقة من جديد في ضوء معرفة تلك الاسباب ، أي انه يعيد المحاولة من منطلقات جديدة لا يتكرر فيها الفشل ٠ ومعرفة الفشل تملك له وتجاوز ، وبالتالي تقييم له في علاقته بالعلم الذي يتجاوزه فيمنع تكراره بوضعه في اطاره التاريخي والمعرفي الذي يتجدد فيه كفشل ، أي بقطع مع هذا الاطار بالذات ٠ ولا بد ، في معرفة هذا الفشل ، من الانطلاق من موقع فكري آخر هو موقع الطبقة الثورية النقيض التي بفكرها يتحرر الفكر العربي من فشل نهضته برجوازية ٠ فليس بأفكار الثورة البرجوازية الفرنسية ، في تمييزها الكولونيالي ، يتحرر الفكر العربي ، بل بفكر طبقة بدأت تتكوّن في ممارساتها الثورية كطبقة مستقلة ٠ ثم ان سرعة الانتقال في فكر «النهضة» نفسه ، في مطلع القرن العشرين ، من الليبرالية الى الراديكالية – مع عبدالله النديم مثلا – ومن ثم الى الاشتراكية غير العلمية مع فرح أنطون أو نقولا حداد مثلا ، يدل بحد ذاته على أن بين البرجوازية الكولونيالية العربية والبرجوازية الاوروبية فارقا يحول دون تماثل فكر الاثنتين ٠ فسرعة الانتقال تلك هي نفسها تؤكد هذا الفارق وتدين المحاولة هذه ٠ ان تيار الاشتراكية غير العلمية قد تكوّن في فكر النهضة كنقد لعجز البرجوازية الكولونيالية

عن النهوض ، ليس بالفكر وحسب ، بل بالمجتمع ايضا · لكنه لم يكن نقدا من موقع الطبقة النقيض ، وما كان له أن يكون كذلك في تلك الشروط التاريخية ــ مطلع القرن العشرين ــ التي لم يكن قد اكتمل فيها التكوّن المستقل للطبقة العاملة في ممارساتها الثورية · ومع تكوّن هذه الطبقة وتولد فكرها الثوري في ممارساتها الطبقية وتنظيمها في حزبها ، لم يعد من الممكن الاستمرار في عملية ذلك النقد من موقعه السابق ومن منطلقاته البرجوازية الصغيرة ، بل صار من الضرورة الانتقال فيه الى موقع الطبقة العاملة كشرط أساسي لتحققه · وبتعبير آخر ، مع ظهور الماركسية اللينينية في ممارسات الطبقة العاملة في العالم العربي ، صار كل فكر سابق عليها ــ وان كان نقدا لفكر البرجوازية المسيطرة ــ فكرا غير علمي ، بل صار فكرا محافظا خاضعا لسيطرة الايديولوجية البرجوازية ، كل فكر يريد أن يكون ، في نقده الايديولوجية هذه بالذات ، امتدادا لذلك الفكر السابق على الماركسية · فالنقد الذي من هذا الفكر كان ثوريا في حينه ، أي في غياب الماركسية اللينينية ، هو الآن ، بوجود الماركسية اللينينية في حزب الطبقة العاملة ، محافظ ، بل رجعي ، ولا يحافظ ذلك الفكر على طابعه الثوري التاريخي الا باظهار تلك الحدود المعرفية والطبقية التي هي فيه تمنعه من أن يكون بالفعل فكرا ثوريا · والماركسية اللينينية هي الفكر العلمي الذي به تظهر الحدود هذه ، فهي التي تقدر على تحديد الطابع الثوري لكل فكر سابق عليها ، لانها العلم الذي يقدر على أن يفهم ما قبله باقامة الفارق المعرفي والطبقي الذي به يقطع مع ما قبله · لئن كانت البرجوازية تتنكر لتاريخها الفكري وغير الفكري ، بل للتاريخ بعامة ، بحكم واقع وجودها

الطبقي نفسه ، فان الطبقة العاملة ، بالعكس تماما ، تنظر الى التاريخ نظرة الوريث لكل ما عرفه التاريخ من حركات ثورية ، لان بها يقفز التاريخ الى بدايته الانسانية • من واقع هذا الاختلاف الذي تتميز به ، في وجودها الطبقي نفسه ، ليس من البرجوازية وحدها ، بل من الطبقات المسيطرة السابقة كلها ، تمارس الطبقة العاملة صراعها الطبقي من اجل التملك العلمي للتاريخ والمجتمع •

لا يزال التنازع قائما في ايديولوجية البرجوازيات الكولونيالية العربية بين اصلاح فكر ماض هي التي تفسده بتجديدها له ، وبين فكر هو فكر البرجوازية الامبريالية الذي تتمثل به دون أن تقدر على انتاجه ، أو حتى على أن تجعله فكرها المسيطر في تحدده كفكر البرجوازية الامبريالية • وقد تختلف أشكال ذاك التنازع أو تتفاوت من برجوازية الى اخرى في العالم العربي ، باختلاف اشكال التطور التبعي لانتاجها الكولونيالي ، أي بتفاوت هذا التطور من بلد عربي الى آخر • وقد يحتدم التناقض الثانوي في هذا التنازع داخل الممارسة الايديولوجية لهذه البرجوازية الكولونيالية ، بين تيار يرى في تغليب ذلك الاصلاح على التمثل ، أي في تغليب الاصالة على الحداثة ، خير وسيلة لاحكام السيطرة الايديولوجية لهذه الطبقة ، وبين تيار معاكس يرى في تغليب التمثل على الاصلاح ، أو الحداثة على الاصالة ، وسيلة أفضل للوصول الى الهدف الطبقي الواحد • وقد يظهر تيار آخر يرى الوسيلة هذه في التوفيق بين التيارين المتعاكسين ، أي في الانتقاء من الاثنين ما هو الافضل • لكن التنازع – أو التمزق الايديولوجي – يبقى في شتى الحالات ، ويبقى ببقائه الاساس الذي يقوم عليه والذي هو

الوقوف الضروري في وجـه ولادة الفكر العلمي في الفكر العربي ، وبالتالي ، في وجه الممارسة الايديولوجية الثورية الوطني للفكر العربي من سيطرة مختلف الاشكال التي تظهر فيها ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة . ولئنكانت الطبقة هذه محكومة ، في نهضتها الفكرية ، بضرورة تجديد فشلها الايديولوجي الذي هو هو عجزهـا الطبقي عن تحقيق نهضتها بالتحرر من تبعيتها البنيوية للامبريالية ، فان الطبقة العاملة هي ايضا محكومة ، بشكل عكسي نقيض ، بضرورة انتاج فكرها العلمي الذي فيه ، وبه ، يتولد الفكـر العربي الجديد . وما الضرورة هذه ، في الحـالتين ، سوى ضرورة منطق التاريخ نفسه في حركة التحرر الوطني .

٥ ـ آليـة التحـرر الوطني للفكر العربي .

لقد حـددنا الشكل الذي فيـه تسيطر الايديولوجية البرجوازية في سيطرة البرجوازية الكولونيالية في العـالم العربي ، فحددنا ، بالتالي ، الفكر الذي على الفكر العربي أن يتحرر منه في ولادته الجديدة . أما السؤال الذي يطرح الآن فهو التالي : **كيف يتحرر هـذا الفكر مـن تلك السيطرة الايديولوجية ؟** أو بتعبير أدق : **ما هي الآلية الداخلية لهـذه العملية التاريخية من التحرر الوطني للفكر العربي ؟**

قلنا ان التحرر الوطني هو ، بشكل عام ، عملية تحويل ثوري لبنية علاقات الانتاج القائمة • هذه العملية التاريخية ، هي في الوقت نفسه عملية تكوين لبنية جديدة من علاقات الانتاج. فهي اذن **عملية انتاج** لنمط جديد من الانتاج • والتحرر الوطني للفكر العربي أيضا هو **عملية انتاج له** ، فكيف تتم عملية الانتاج هذه ؟ انها تتم **بتحويل للفكر القائم** ، **بأدوات** محددة هي المفاهيم النظرية ، وينتج عنها ، أو قل انها تنتج **معرفة** علمية هي **تملك معرفي** للواقع الاجتماعي التاريخي • وتحويل الفكر هذا هو نقضه ، من حيث هو ايديولوجية طبقية تتملك الواقع الاجتماعي بشكل محدد هو الشكل الذي به تتملك الطبقة المسيطرة هذا الواقع نفسه • وأدوات هذا التحويل أو الانتاج هي المفاهيم العلمية التي تتميز في عملية تحويلها لذلك الفكر القائم • فلا بد اذن ، في نقض هذا الفكر ، من الانطلاق من موقع الطبقة النقيض التي تتحدد ممارستها الايديولوجية كنقض له ، من حيث هو يمثل ايديولوجية الطبقة المسيطرة • لذا ، وجب بالضرورة الانطلاق من موقع الطبقة العاملة في ممارسة هذا النقض التحريري ، فأدوات الانتاج في انتاج ذلك الفكر العربي هي هي المفاهيم العلمية للماركسية اللينينية • **وموضوع المعرفة** في هذه العملية من الانتاج هو حركة **التحرر الوطني** في العالم العربي • معنى هذا أن **عملية انتاج الفكر العربي** هي نفسها عملية **انتاج المعرفة العلمية** لهذه الحركة من التحرر الوطني • وانتاج معرفة الحركة التاريخية يكون باستخراج **القوانين الموضوعية** التي تتحكم بهذه الحركة • والقوانين هذه هي هي قوانين تلك العلاقة من التبعية البنيوية للامبريالية ، سواء في حركة **تجددها** أم في حركة تحويلها ، وبالتالي في حركة الانتقال الى الاشتراكية في تميّزها كحركة تحرر وطني•

وبتعبير آخر ، ان انتاج **الفكر العربي** لا يكون الا بانتاج علم **هذا الانتقال** في شكله المميز ، أي الخاص بالعالم العربي • والماركسية اللينينية هي هذا العلم الكوني نفسه • فنهضة الفكر العربي اذن ، أي ولادته العلمية ، تمر بالضرورة عبر عملية تمييز كونية هذا العلم ، أي بتحديد الطابع المميز لحركة الصراع الطبقي ، من حيث هي حركة تحرر وطني ، في العالم العربي • فبتمييزنا الفكر الماركسي اللينيني ، أي بانتاجنا الذي هو اعادة انتاجنا له ، ننتج فكرنا العربي نفسه ، فننتج بالتالي المعرفة العلمية التي بها نتملك واقعنا الاجتماعي المميز • هذه المعرفة العلمية التي هي ضرورة للتملك بالتحويل الثوري لهذا الواقع ، **لها تاريخها** ، ومن الخطأ القول انها لم تنتج بعد ، أو لم تبدأ عملية انتاجها • وتاريخها مرتبط بتاريخ **الحركة الثورية** في حركة التحرر العربية • انه تاريخ **ممارسات الطبقة العاملة** في العالم العربي ، أي **تاريخ أحزاب** هذه الطبقة في عالمنا العربي • وهذا التاريخ يبدأ في العشرينات من هذا القرن ، مع بدء تكوّن الاحزاب الشيوعية • ومهما قيل عن هذا التاريخ وعن أخطائه — ونحن لا نريد اخفاءها — فانه هو تاريخ الفكر العلمي في تاريخ الفكر العربي ، وهو تاريخ تحرره •

في هذا الضوء تظهر مشكلة الاغتراب «الفكري» على حقيقتها **كمشكلة خاطئة** ، وينعدم ، في ضوء هذا العلم ، وجود تلك المشكلة الخاطئة في وضع الفكر العربي في قدر من «التمزق» ، أو في تناقض صيروري بين الاصالة والحداثة ، أو بين الامانة للذات والامانة للعصر ، أو بين الماضي والحاضر في جوهره • ان ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة هي التي تقيم هذه العلاقة من التناقض بشكل يظهر فيه تمثلها

الايديولوجي بالبرجوازية الامبريالية **كضرورة تاريخية** ترى فيها الحداثة التي هي **ضرورة رفض الاصالة** • أما في العلاقة العلمية بين الكونية والتمييز، «فان طبيعة التناقضات الفعلية التي تحرك بنيتنا الاجتماعية في اطار علاقة تبعيتها للامبريالية هي التي تحدد معنى الاصالة والمعاصرة في ضوء الحل الفعلي أي العلمي لهذه التناقضات • فالاصالة اذن تكمن في تحديد الشكل المميز الخاص بهذه التناقضات الفعلية، وفي تحديد الحلول الفعلية لها ••• كما ان المعاصرة هي ايضا **في قدرتنا** على تحديد تناقضاتنا الاجتماعية الفعلية، وعلى ايجاد حلولها الفعلية الحاضرة في حركة تطورها • ان **الاصالة، في هذا الضوء من طرح المشكلة، هي المعاصرة نفسها**، ولا تناقض بينهما الا في ضوء الشكل الخاطىء من طرح المشكلة، اي في ضوء شكلها «الاستشراقي الامبريالي» • ان تحديد تلك التناقضات وايجاد حلولها الفعلية لا يكون الا عبر ممارسات **الصراع الطبقي** الذي نخوض ضد الامبريالية، في ضوء النظرية العلمية الماركسية اللينينية • وبقدر ما نكون أمينين لهذه النظرية العلمية، في ممارستنا صراعنا الطبقي هذا، بقدر ما نكون، في آن واحد وبلا أي تناقض، «معاصرين وأصيلين» في عملية التحويل الثوري لمجتمعنا أي في عملية انتقالنا الى الاشتراكية •••» • (**يمنى العيد**: التراث، الاصالة، المعاصرة • مجلة الطريق، العدد التاسع، أيلول ١٩٧٣) •

كان بودنا أن نستشهد بمقاطع أطول من هذه الدراسة ليمنى العيد، لكن القارىء بوسعه الرجوع الى الأصل الذي ننطلق منه في معالجة هذه القضية • فأصالة الفكر العربي في

تملكه المعرفي لواقعنا الاجتماعي تكمن في قدرته على تحديد التناقضات الفعلية لهذا الواقع، في حركته التاريخية الحاضرة التي هي حركة تحررنا الوطني · والتملك المعرفي هذا هو طريق فكرنا الى حداثته أو معاصرته ، أي علميته · وهو الذي يمر بتميزنا الماركسية اللينينية التي هي طريق الفكر العربي الى أصالته التي هي حداثته ، أو الى حداثته التي هي أصالته · وبها نتمكن من تحديد الموقف العلمي مما يسمى بالتراث ·

٦ ـ مشكلة التراث ·

الف ـ هذه المشكلة ليست مشكلة الفكر الماضي ، بل مشكلة الفكر الحاضر ·

لماذا يطرح التراث على الفكر العربي مشكلة قد لا يطرحها ، بالشكل نفسه ، على الفكر الغربي مثلا ؟ وما هي الشروط التاريخية التي طرحت فيها هذه المشكلة ؟ ثم على أي تراث ، أو على أي نتاج فكري نتكلم ، في تكلمنا على التراث ؟ بما أننا نعالج الآن قضية « الفكر العربي » ، سنحصر التراث، منهجيا ، في جانبه الفكري دون البحث في جوانبه الاخرى·

الموقف من التراث هو ، بشكل عام ، الموقف من هذا الانتاج الفكري السابق على فكر « النهضة » ، فهو اذن بالتحديد الموقف من الفكر العربي السابق على مرحلة التغلغل الامبريالي في عالمنا الحاضر · هذا لا يعني أن فكر «النهضة»

ليس جزءا من تراث الفكر العربي ، فما سبق من تحليل يؤكد العكس • لكن هذا الفكر « حديث » ، أي أنه لا يفهم في بنيته الا بربطه بهذه البنية الاجتماعية الكولونيالية المعاصرة التي بدأ تاريخ تكوّنها مع بدء التغلغل الامبريالي • فمشكلة الموقف من التراث هي اذن مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة • بل ربما كان الأصح القول انه مشكلة الفكر الحاضر، وليس مشكلة الفكر الماضي ، لأن العلاقة بين الاثنين تتحدد بالشكل الذي ينظر فيه الفكر الحاضر الى علاقته بالفكر الماضي ، أي بالشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذاك ، ليس من واقعه هو، بل من واقع **حاضر** هو واقع الفكر الحاضر نفسه • معنى هذا أن الفكر الماضي لا يتحدد ، في هذه العلاقة، **بذاته** ، بل **بهذا الفكر الحاضر الذي يحدده** • ومنطق هذا التحديد **ضروري** لانه منطق الزمان نفسه ، فليس من الممكن، على الاطلاق ، النظر في الماضي ، أو اليه ، **الا من الحاضر** • لكن هذا النظر من الحاضر الى الماضي ، كالنظر في حاضر الواقع الاجتماعي نفسه ، يتحدد بالضرورة بالموقع الايديولوجي ، وبالتالي الطبقي ، الذي ينطلق منه • والموقع هذا ، من حيث هو عنصر في الحقل الايديولوجي الخاص بالواقع الاجتماعي الحاضر ، يتحدد بدوره بعلاقة التناقض التي تربطه ، في بنية هذا الحقل بالذات ، بالمواقع الايديولوجية الأخرى • لذا ، كان النظر الى الماضي ، كالنظر الى الحاضر، نظراً ايديولوجيا طبقيا ، فالواقع الاجتماعي ، في حاضره أو ماضيه أو مستقبله ، لا يتكشف للفكر الا من زاوية نظر ايديولوجية طبقية تتحدد ببنية الحقل الايديولوجي في الواقع الحاضر ، من حيث هو حقل الممارسات الايديولوجية للصراع

الطبقي · فالتراث العربي هو في هـذا الحقل اذن موضوع صراع طبقي بين الطبقات المتصارعة في هذه البنية الاجتماعية الكولونيالية في العالم العـربي · ولا وجـود له ، كمشكلة مطروحة على الفكر العربي المعـاصر ، الا في هذا الحقل ، فيكتسب ، بوجوده فيه ، **صيرورة ثانية** – ان جاز القول – هي صيرورته موضوعا لهذا الفكر · معنى هذا انه ، **بصيرورته الاجتماعية** هذه ، لا يتحدد ، **في ذاته**، الا بالشكل الذي **يصيره**، أي بالشكل الذي **يتحـول فيه** بمعالجته من قبل هذا الفكر · فتحدده في ذاته ليس بذاته ، أو بتماثلـه بذاتـه ، بل بالفكر الحاضر الذي يتخذه **موضوعا** له · هذه هي بالتحديد صيرورته في الحاضر ، أو صيرورته حاضرا بالحـاضر ، وهي ليست حركة تماثله بذاته ، ماضيا يصير الحـاضر نفسه ، وليست حركة تماثله بالحاضر ، حاضرا هو الماضي مستمرا ، انها الحركة التي بها يتحول بالحاضر ، أو الحركة التي بها يتحوز التراث بالفكر المعاصر ، في معالجة هذا لذاك وفي اتخاذه له موضوعا ، أي **مادة أولى** في عملية انتاج المعرفة ، أي نوعـا منها هو النوع الخاص ببنية هذا الفكر المعـاصر · فحـركة صيرورة التراث تلك هي هي حركة انتاج هذا الفكر بالذات لتلك المعرفة الخاصة ببنيته · لذا وجب القول ان تماثل التراث بذاته ليس وليد حركة فيه هي حركة جموده أو تحنطه ، أو حركة تكرار منه تقوده بذاته الى منافسة الفكر الحاضر أو المعاصر ، بـل انه وليد هذا الفكر المعاصر الذي ، في معالجته التراث ، ينتج التراث ، أو قل يعيد انتاجه في شكل يظهر فيه كأنه بذاته في جمود أو تحنط أو تكرار · وما هذا الشكـل الذي يظهر فيه التراث في حقل الممارسات الايديولوجية الطبقية للواقع العربي الحاضر سوى أثر تولده ، في هذا الحقل بالذات ، الممارسة

الايديولوجية للبرجوازية الكولونيالية المسيطرة ، كما بينا سابقا · ان مشكلة التراث ليست **تراثية** ، اذ التراث ليس بذاته موضوعا لذاته ، بل هي مشكلة هذا الفكر العربي المعاصر الذي به يصير التراث موضوعا له · والتراث الفكري هو فكر ما قبل التغلغل الامبريالي ، وهو الذي يجد الفكر اللاحق ، أي فكرنا المعاصر **ضرورة** في تحديد نوع العلاقة التي تربطه به، أو التي عليه أن يقيمها معه · **في هذه الضرورة** بالذات تكمن مشكلة التراث ، من حيث هي مشكلة هذا الفكر الذي بدأ تكونه المعاصر مع بدء تكوّن البنية الاجتماعية الكولونيالية والذي يتحدد تجدده بتجدد هذه البنية في اطار علاقة التبعية البنيوية للامبريالية · انها اذن مشكلة الفكر العربي الذي هو ، في صيرورته، في حركة تاريخية محددة هي حركة تحرره الوطني· وهذا له أهمية كبيرة في تحديد الأسباب التاريخية التي جعلت التراث يطرح على هذا الفكر مشكلة قد لا نجدها مطروحة على الفكر الاوروبي المعاصر ، وفي تحديد الشروط التاريخية التي تولدت فيها هذه المشكلة ·

باء — الشروط التاريخية لطرح المشكلة ·

لقد أحدث التغلغل الامبريالي في حركة التطور التاريخي للتكوّنات الاجتماعية العربية ، وغير العربية أيضا، انعطافا جذريا تولدت بفعله ، في هذه التكونات الاجتماعية ، علاقات جديدة من الانتاج، من الصعب القول انها كانت تحققا لضرورة

تاريخية هي ضرورة المنطق الداخلي لتطور هذه التكونات السابقة على التغلغل الامبريالي . لقد أتت تلك العلاقات الجديدة كنتيجة تاريخية لما أحدثه هذا التغلغل من تفكيك لعلاقات الانتاج السابقة ، فكان التطور الامبريالي للرأسمالية **القوة المحركة** لتاريخنا المعاصر الذي لم ننتقل اليه ، في عالمنا العربي ، بفعل حركة التناقضات الداخلية في تكوناتنا الاجتماعية السابقة على الرأسمالية ، بل بفعل سيطرة الامبريالية عليها وربطها التبعي بها . من بدء هذه السيطرة ومن بدء خضوعنا لها ، يبدأ **التاريخ المعاصر** لعالمنا العربي ، ويبدأ أيضا التاريخ المعاصر أو الحديث لهذه البنيات الاجتماعية كلها التي هي ، في تاريخها المعاصر هذا ، في حركة تحرر وطني . لقد أتينا الى التاريخ هذا بقوة السيطرة نفسها التي علينا أن نتحرر منها كي نحرر تاريخنا ونتملك ، بتملك الضرورة التي يسير فيها الى تحرره . لقد أحدثت الامبريالية في حركة تاريخنا الاجتماعي **انقطاعا** خرج فيه تاريخنا هذا عنا بدخوله في حركة تجدد علاقة التبعية البنيوية للامبريالية . فتحددت بالضرورة حركته كحركة استعادة له بصراع طبقي هو القوة المحركة له في سير منطقه الضروري نحو الانتقال الى الاشتراكية . وما هذا **الانقطاع** الذي نتكلم عليه سوى **الحركة التاريخية** نفسها التي فيها تكونت علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ، من حيث هي الشكل أو الاطار التاريخي الذي تم فيه انتقال العالم العربي من البنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية الى البنية الاجتماعية الرأسمالية .
فهو اذن على نقيض تام مع مفهوم « الانقطاع الحضاري أو الثقافي » الذي رأينا في بحث الدكتور زكريا . « فالانقطاع » هذا هو ، عند الدكتور زكريا ، **توقف التاريخ** في العالم العربي ،

واستمراره خارجه • أما **الانقطاع في مفهومنا** ، فهو بالعكس هذا الشكل المميز من حركة التاريخ الاجتماعي الذي انتقلت فيه البنية الاجتماعية ، بانتقالها التاريخي من نمط انتاج الى آخر ، **الى تطور تبعي** يتحدد ، في تحدده بعلاقات الانتاج الكولونيالية ، بالطرف المسيطر من علاقة تبعيته البنيوية للامبريالية ، أي ، في نهاية التحليل ، بالتطور الامبريالي للرأسمالية • ان **علاقة التبعية** هذه هي التي أحدثت اذن في تاريخ العالم العربي ذلك الانقطاع الذي به خرج - ان جاز التعبير - حاضره عنه ، وخرج ماضيه أيضا عنه ، بمعنى أن العامل المحدد ، في نهاية التحليل ، لهذا الحاضر ، في تحدده نفسه ببنية علاقات الانتاج الكولونيالية القائمة ، هو التطور الامبريالي بالذات • هذا التطور الامبريالي ، في الحقل الايديولوجي ، هو الذي يحدد الشكل الذي يظهر فيه التراث العربي للفكر العربي المسيطر ، في تحديده بنية هذا الفكر ، أي بنية الايديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة التي منها ، وبها ، ينظر الى ذلك التراث • لقد حاولت الامبريالية ، في أشكال مختلفة متنوعة ، بأيديولوجيتها ومستشرقيها ، أن تظهر سيطرتها بمظهر « **الرسالة التحضيرية** » ، وأن تظهر ، بالتالي ، **علاقة السيطرة** بمظهر **علاقة الحضارة** • وبهذا تغير منطق تفسير العلاقة الامبريالية ، فلم تعد **ضرورة التطور الامبريالي في الرأسمالية سببا** ، بل صارت **ضرورة الانتقال الى الحضارة** بهذه المجتمعات « المتخلفة » التي هي في أزمة انتقال الى الحضارة ، هي **السبب** • « فالرسالة التحضيرية » للغرب ليست ، بهذا المنطق الايديولوجي الامبريالي ، سوى أثر ضروري من هذا السبب الذي هو عجز مجتمعاتنا عن الانتقال بذاتها ، وبعقلها العربي المتماثل بذاته ، الى حضارة العصر

والى عقله ومنطقه • فالازمة هي ازمة هذه الحضارة العربية التي هي سبب ازمتها ، لانها عاجزة عن الانتقال الى الحضارة الانسانية • والانسانية تقضي بان يأخذ من وصل الى هذه الحضارة الراقية ، في شكلها الأول أم في شكلها التكنولوجي الثاني ، بيد من تخلف عنها • والقوة كانت في البدء ضرورية، أما الآن ، فقد حل محل القوة الاقناع، لأن من تخلف عن التقدم قد أيقن بضرورة التمثل بمن وصل اليه • ومنطق الاثنين في الحالتين واحد ، رأينا منه أمثلة متعددة متنوعة في أبحاث ندوة الكويت •

كان على الامبريالية اذن ، بحكم المنطق الايديولوجي « لرسالتها التحضيرية » ، أن تستحضر تراث المجتمعات التي وجدت ضرورة في ضمها الى حضارتها بشكل تجد فيه « رسالتها التحضيرية » هذه تبريرها ، وبالتالي ضرورتها التاريخية ، في نظر هذه المجتمعات نفسها ، أو قل في نظر طبقاتها المسيطرة • فكان على التراث أن يكون السبب في ضرورة السيطرة الامبريالية ، وكان عليه أن يظهر في شكل يؤكد ضرورة القبول بهذه السيطرة • فالفارق بينه وبينها هو الفارق نفسه بين التأخر والحضارة ، أو بين التخلف والتقدم، فاما أن يستمر ، وفي استمراره استمرار التخلف • واما الانتقال الى التبعية للامبريالية ، وفي هذا التقدم • وحتى يكون الخيار واضحاً لفكر الطبقات المسيطرة في المجتمعات المستعمرة أو الكولونيالية، بينه في استمراره من حيث هو نفي للحضارة، وبين الحضارة من حيث هي هذه التبعية نفسها ، كان لا بد من تشويهه في استحضاره ، بل في الابقاء على مظاهر معينة منه هي ، في منطق الايديولوجية الامبريالية ، أداة ادانة له

بمقارنته مع مظاهر أخرى براقة هي، في الواقع الاجتماعي، وليدة علاقة التبعية هذه . ولقد لعب الاستشراق في هذا الاستحضار الامبريالي للتراث دورا رئيسيا وجد امتداده الطبيعي والتبعي في ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية .

والطريف في الأمر، أن كثيرا من الحركات الوطنية نفسها، في قياداتها البرجوازية، قد كان، لا سيما في مطلع القرن العشرين، أسير هذه الايديولوجية الامبريالية، اذ كان يريد اقناع السلطات الامبريالية بأن بلادنا العربية قد صارت أهلا لأن تحكم ذاتها بذاتها فتنتقل الى الاستقلال السياسي برضى السلطات هذه. ان القيادة البرجوازية للحركة الوطنية في مصر مثلا، كان همها في الذهاب الى **جمعية الأمم** المنعقدة في باريس سنة ١٩١٩، أن تقنع البرجوازية الامبريالية بأن « رسالتها التحضيرية » قد تحققت بالفعل، وأن مصر الآن هي بلد « متحضر »، فلا بد اذن من أن يكون مستقلا . بل ان تلك القيادة البرجوازية فوجئت بحركة ١٩١٩ الشعبية، فأرادت لجمها وتوجيهها بشكل تظهر فيه بمظهر الحركة « المتحضرة » البعيدة عن التطرف والغوغائية والفوضى، أي عما هو نقيض « الحضارة ». وفي هذا اقرار ضمني بصحة منطق « الرسالة التحضيرية » للغرب الامبريالي، وفيه أيضا تبنٍّ لهذا المنطق الذي ما زال هو هو – وان اختلف الشكل منه – منطق الايديولوجية البرجوازية الكولونيالية في معالجتها « أزمة الحضارة العربية ».

جيم – اختلاف التراث بين وجوده في ايديولوجية البرجوازية الكولونيالية ، ووجوده في معرفته العلمية .

بهذا المنطق الطبقي تنظر هذه البرجوازية الى التراث وتحدد علاقتها به . **فهو اذن ليس التراث العربي بذاته، أو كما هو في ذاته** ، بل انه **تراث هذه الطبقة**، أي انه التراث الذي يظهر لهذه الطبقة في الشكل الذي ورثته فيه عن الايديولوجية الامبريالية ، سواء عن طريق استحضاره الاستشراقي، أم عن طريق استحضاره بأدوات تلك الايديولوجية – أي بمفاهيمها – التي هي ايديولوجيتها الطبقية، في شكلها الكولونيالي المميز. معنى هذا أن **التراث العربي المسيطر – أو الشكل المسيطر منه** – الذي هو ، في الحقل الايديولوجي الراهن ، **موضوع الفكر العربي الراهن** ، ليس سوى ذلك التـــراث الذي استحضره الاستشراق الغربي، في الارتباط الضروري من هذا الاستشراق بالتطور الامبريالي ، والذي ما يـــزال هو هـــو في امتداده **الطبيعي المتبعي في هذا التراث الذي تستحضره البرجوازية** الكولونيالية المسيطرة، في أشكال مختلفة، **بأدوات الايديولوجية** الامبريالية نفسها . هذا **التراث المسيطر هو الشكل الذي تظهر** فيه سيطرة هذه الايديولوجية على الفــكر العربي المسيطر الراهن ، وبالتالي ، على تراثنا العربي ، وعلى تاريخنا بعامة . والامثلة على هذه السيطرة كثيرة ، وهي تحتاج الى دراســة طويلة وضرورية ليست الدراسة هذه مجالا لها . ولئن أردنـا التلميح السريع اليها لقلنا ، مثلا ، اننا نراها في « **التراث الانتقائي** » الذي يقول : نأخذ من التراث ما **ننتقيه منه** ، لسبب **المنفعة الحاضرة** . فساعة نرى فيه حربا على الاشتراكية حين

نكون في حرب معها ، وساعة نرى فيه ضرورة الحفاظ على قدسية الملكية الخاصة **والكسب** ، حين نكون ضد الملكية الجماعية ، وتارة ننتقي منه الموقف العقلي دون رؤية الشكل الطبقي الخاص بهذا العقل ، ونسقط منه رفض هذا العقل دون رؤية الشكل الطبقي الخاص بهذا الرفض ، من حيث هو تعبير عن رفض أن تكون السيطرة الطبقية لتلك الطبقة الارستقراطية هي العقل ، ومن حيث هو تعبير أيضا عن العجز التاريخي عن تحقيق هذا الرفض الطبقي • ومنطق الانتقائية هو منطق طبقي خاص بطبقة مسيطرة في الواقع الحاضر ، فيصير التراث بهذا المنطق ، تراث هذه الطبقة بالذات ، بمعنى أنه يتحول بشكل **يتماثل فيه** مع ايديولوجيتها الطبقية • ونرى تلك السيطرة أيضا في « **التراث الانساني** » الذي يقول : التراث العربي جزء من التراث الانساني بمعنى أن الانسان في جوهره واحد، وان اختلفت أشكاله أو مظاهره ، **فالوجود الحقيقي** لذلك التراث هو في وجود الطابع الانساني فيه الذي **يتماثل به** بالتراثات الانسانية الاخرى التي هي بدورها توجد بوجود هذا الطابع الانساني الواحد • معنى هذا أن قيمة التراث ، بشكل عام ، ليست في تميزه الذي يأتيه من تميز البنية الاجتماعية التي هو فيها ، بل قيمته في انسانيته التي هي واحدة • لكن هذه « الانسانية » هي الطابع التاريخي المميز لفكر البرجوازية الاوروبية الناهضة التي انعكس في ايديولوجيتها طموحها الطبقي الى توحيد العالم بسيطرتها عليه ، والى توحيد فكره في فكرها ، وبالتالي الى تذويب كل ما يختلف عنها في جعله مماثلا لها • فمنطق التماثل هو منطقها الطبقي الذي ينعكس فيه – أي **يختفي فيه** – **التفاوت الفعلي** في علاقة سيطرتها الامبريالية بالعالم • ونرى تلك السيطرة أيضا في كل شكل

متجدد من المنطق الايديولوجي البرجوازي الذي يستحيل به التراث بالضرورة متماثلا بهذه الايديولوجية المسيطرة ، فيفقد به تميزه ، أي **علاقة الاختلاف** التي تربطه بهذه الايديولوجية ، وتبطل حينئذ عملية معرفته العلمية . معنى هذا أن الأدوات التي بها يحاول الفكر العربي انتاج معرفة تراثه، في وضعه التراث كموضوع معرفة له ، هي نفسها الادوات التي بها يمتنع هذا الفكر عن انتاج هذه المعرفة ، لأنها أدوات الايديولوجية البرجوازية المسيطرة التي لا يتم انتاج المعرفة العلمية الا بنقضها ، والتي على الفكر العربي الحاضر أن يتحرر من سيطرتها حتى يتم له امكان تحرير تراثه نفسه من هذه السيطرة . وبتعبير آخر ، ان الشكل الذي به تتملك البرجوازية الكولونيالية تراثنا العربي هو نفسه الشكل الذي فيه يخضع تراثنا هذا لسيطرة الايديولوجية الامبريالية . فلا تملك فعليا للتراث الا بتحريره من هذه السيطرة ، وهو لا يتحرر منها الا بالتحرر الوطني للفكر العربي المعاصر . فعملية تملك التراث اذن تنخرط بالضرورة في هذه العملية من التحرر الوطني للفكر العربي التي هي أيضا تنخرط بالضرورة في تلك العملية التاريخية من التحرر الوطني لبنياتنا الاجتماعية الكولونيالية . والطبقة الثورية نفسها التي تقود حركة التحرر هذه هي الطبقة التي ، بانتاج فكرها العلمي ، يتحرر الفكر العربي فيصير قادرا على تحرير تراثه بتملكه العلمي له ، أي باستعادته من تملك هذه البرجوازية الكولونيالية التي امتلكته فجعلته **ملكيتها الخاصة** . معنى هذا أن الماركسية اللينينية التي هي **علم التاريخ** ، هي التي بها يستطيع الفكر العربي أن يتملك تراثه ، فينتج معرفته العلمية . **والفارق المعرفي** الجذري بين هذا التملك الثوري للتراث وذلك التملك البرجوازي له ،

هو أن الأول قادر على انتاج المعرفة العلميـة التي يعجز عن انتاجها الثاني • **فالتراث العلمي** ـ أي هذا التراث الذي تنتج الماركسية اللينينية معرفته العلمية ـ هو التراث الذي يتميز في ذاته ، أي في طابعه التاريخي الخاص به ، بتميز الـواقع الاجتماعي التاريخي الذي أنتجه • وهو التراث الذي لا يذوب في هذا الفكر العلمي الذي ينتج معرفته ، أو قل انه لا يذوب **في تماثله** بايديولوجية الطبقة الثـورية التي تتملكه بتملك معرفته ، لأن الطبقة العاملة وحدها ، دون غيرها من الطبقات الاجتماعية المسيطرة أو غير المسيطرة ، قادرة على أن تقيم، من **موقع اختلافها** الطبقي بالذات مع بقية الطبقات ، **عـلاقة الاختلاف** التي تتميز فيها من غيرها • فهي وحدها اذن قادرة على أن تقيم **علاقة الاختلاف** بين **فكرها العلمي** والفكر الطبقي السابق على فكرها ، في تملكها المعرفي ـ أي العلمي ـ نفسه لهذا الفكر ، ولكل فكر سابق أو آخر • لذا أمكن القول انمنطق فكرها الطبقي هو هو **منطق الاختلاف** ، وليس منطق التماثل الذي تسقط به البرجوازية المسيطرة فكرها على الفكر السابق بشكل يظهر فيه هذا الفكر متماثلا بفكرها ، أو بشكل يظهر فيه كأنه تاريخ لفكرها الموجود فيه كبذرة تنامت حتى وصلت الى اكتمالها في الفكر البرجوازي • والعلم وحده قادر على أن ينتج معرفة أشكال المعرفة التي سبقته ، وهو قادر على هـذا لأنه قادر على اقامة الاختلاف بينه وبين ما قبله • بهذا المعنى، يمكننا ، في حقل المعرفة ، أن نفهم تلك المقولة الماركسية بـأن الحاضر يملك مفتاح الماضي وسره ، وليس العكس •

دال – الموقف العلمي من التراث·

في ضوء هذا المنطق العلمي الذي هو منطق الاختلاف، يمكننا أن نحدد الموقف العلمي من التراث ، وأن نحدد معنى تملك التراث · أما التملك هنا ، فنقصد به التملك المعرفي، أي انتاج معرفة التراث العلمية · وانتاج هذه المعرفة ضرورة تاريخية تكتسب طابعها المميز من هذا الطابع الذي تتميز بـه حركة تاريخنا المعاصر كحركة تحرر وطني · فعلاقتنا بتاريخنا الماضي هي العلاقة التي حددتها لنا الايديولوجية الامبريالية وامتدادها الكولونيالي · معنى هذا أننا نحدد موقعنا الحاضر من هذا التاريخ على أساس جهلنا به ، أي على أساس هـذا الشكل الايديولوجي من المعرفة التي فيهـا تشـوه كي يجد الحاضر نفسه ، الذي تنتجه علاقة السيطـرة الامبريالية ، تبرير تأبّده · فالموقف من التاريـخ والتراث اذن له عـلاقة بالموقف الطبقي من الواقع الاجتماعي الحاضر · لذا ، ليست ضرورة انتاج معرفة التراث العلمية ترفاً فكريا ، أو **مجرد ضرورة علمية** ، بل هي أيضا **ضرورة سياسيـة** ، لأن هـذه المعرفة، في انتاجها أو طمسها وتشويهها، هي موضوع **صراع طبقي** في حركة تحررنا الوطني · وهي كذلك ، ليس في عالمنا العربي وحده، بل في البنيات الاجتماعية كلها التي تكوّنت بتكوّن علاقة التبعية البنيوية للامبريالية · انها اذن موضوع صراع طبقي في أميركا اللاتينية وفي افريقيا وفي آسيا · فكل بلد من هذه البلدان التي هي في حركة تحـرر وطني يجـد ضرورة تاريخية في اعادة تملكه تاريخه ، ويجـد هذه الضرورة في تملكه الثوري المارسي لمنطق تحرره الوطني · هذا مـا نراه في الفيتنام وكوبا وفي الجزائر مثلا ، وهذا ما نراه أيضا في

الحركات الثورية التحررية ، في اعادة كتابة التاريخ من زاوية النظر العلمية للطبقة العاملة الثورية · فلا سبيل اذن ، في هذا المجال ، الى قول ما قاله الدكتور زكريا ، مثلا ، من انفراد الثقافة العربية بهذه الظاهرة التي يجهل سببها ، ولا سبيل أيضا الى قول ما قاله الدكتور زريق من « أن الانقطاع قد حدث في كل حضارة انسانية سابقة زهت أم انحطت وتفسخت » ، فهو ، بهذا التعميم الذي يجعل من هذا الانقطاع « سنة التاريخ وسبيل كل حضارة من الحضارات » قد امتنع عن رؤية السبب التاريخي لهذا « الانقطاع » ، بل عن فهم حقيقته العلمية في أنه الشكل التاريخي الذي انتقلت فيه البنيات الاجتماعية الكولونيالية ، العربية وغير العربية ، من نمط الانتاج السابق على الرأسمالية الى نمط الانتاج الرأسمالي ، بفعل التغلغل الامبريالي نفسه ، فكان ذلك « الانقطاع » في الحقيقة الشكل الذي استمرت فيه حركة التاريخ في هذه البنيات الاجتماعية، بدخولها في انعطاف أحدثه فيها التغلغل الامبريالي ، وما زالت هي فيه الآن أيضا ·

حين نضع مشكلة التراث في اطارها التاريخي هذا ، يصير بالامكان أن نفهم أن **النظر في التراث** ليس « تمحورا حول الماضي » ، – على حد تعبير أدونيس – وليس تخليا عن الحاضر وضرورة انتقاله الى ما فيه من مستقبل هو الحل العلمي لتناقضاته البنيوية ، بل ان النظر في التراث هو **ضرورة** تفرضها بنية الحاضر نفسه ، من حيث هي البنية الاجتماعية التي تكونت بتكوّن علاقة التبعية للامبريالية ، ومن حيث هي البنية التي تتجدد بتجدد هذه العلاقة بالذات · ولئن لم يكن النظر في التراث ضرورة في البنية الاجتماعية

الامبريالية ، بالشكل الذي هو فيه في الحقل الايديولوجي للبنية الاجتماعية الكولونيالية ، فهذا راجع الى أن حركة الصراع الطبقي في هذه البنية هي حركة تحرر وطني ، بسبب من تحدد تلك العلاقة التي تربطها بالامبريالية **كعلاقة تبعية بنيوية**. أما العلاقة هذه فهي ، في البنية الاجتماعية الامبريالية ، تتحدد **كعلاقة سيطرة بنيوية** . فالانعطاف التاريخي الذي أحدثته الامبريالية في بنياتنا الاجتماعية هو الذي يحدد ضرورة النظر في التراث كمهمة تطرحها حركة التحرر الوطني ، لأن التراث، كما سبق القول ، موضوع صراع طبقي في هذه الحركة. ليس معنى هذا القول منا أن الطبقة العاملة في البنية الاجتماعية الامبريالية ، مثلا ، ليس لها أن تحدد موقفها الطبقي من التراث أو من التاريخ ، بل هي ، بالعكس تماما ، تعيد كتابة التاريخ، وكتابة تاريخ الثورة البرجوازية نفسها ، من زاوية نظرها العلمية . لكن المشكلة هنا تختلف باختلاف علاقة السيطرة عن علاقة التبعية في العلاقة الامبريالية الواحدة . فالبرجوازية الامبريالية مثلا تحاول أن تظهر تاريخ سيطرتها الطبقية بمظهر السبب من تقدم الحاضر وعظمته، بينما البرجوازية الكولونيالية تحاول أن تظهر ، في ضوء الايديولوجية الامبريالية ، التاريخ السابق عليها بمظهر السبب من تخلف الحاضر كي تخفي السبب الحقيقي الذي هو الشكل التبعي لسيطرتها الطبقية بالذات . ثم ان البنية الاجتماعية الامبريالية لم تعرف ذلك الانعطاف التاريخي الذي عرفته بنياتنا الاجتماعية والذي اهتز به تاريخها بشكل لا يزال مستمرا الى الآن . فالتراث الروماني أو اليوناني أو تراث النهضة لم يتشوه بالشكل الذي تشوّه فيه تراثنا العربي ، أو قل انه لم يتشوه بهذا التكييف له الذي جعله الماضي الذي لم يمض ، فانتقل من وجوده المسيطر

السابق الى وجوده التبعي الحاضر ·

ان الموقف البرجوازي من تراثنا العربي هو الموقف الذي يكرس نظرة الايديولوجية الامبريالية اليه ، سواء في تجديد وجوده التبعي هذا ـ وهو ما يسمى بالاصلاح أو الأصالة أو الامناة للذات الخ··· ـ ، أم في التنكر له بشكل ليس فيه قطع معه لأن ليس فيه تملك له ـ وهـذا مـا يسمى بالحداثة أو العاصرة أو العصرنة أو التمثل بالعقل التكنولوجي الذي هـو العقل الامبريالي ، أو المستقبلية الخ···

أما الموقف البروليتاري من التراث فهو الموقف العلمي نفسه الذي يأخذ التراث **كموضوع معرفة** · القضية ليست في احياء التراث أم في القضاء عليه ، فهذا القول لا معنى له · القضية هي قضية **تملك معرفي له** ، بمعنى انها قضية انتاج المعرفة العلمية بهذا التاريخ الذي هو تاريخنا ، والذي نجهله بمعرفتنا البرجوازية له · ولا يتم لنا هذا التملك الا بتملكنا الادوات العلمية الضرورية لانتاج هذه المعرفة ، أي بتملكنا ادوات علم التاريخ الذي هو الماركسية اللينينية · معنى هذا **أن التراث ليس فيه أدوات معرفته** ، فاذا لم نفهـم الحقيقة العلمية هذه ، انحصرت « معرفة » التراث **في تكـرار قوله** ، كقولنا مثلا : قال الغزالي كذا وكذا وقال ابن رشد كذا وكذا ، أو في تسجيل أحداثه ، كقولنا مثلا : في سنة كـذا ظهر من الاحداث السياسية أو الدينية أو الاقتصادية هذه المجموعة أو تلك من الاحداث المتتالية · ان **معرفة** التراث ، والتاريخ بعامة، هي ، كما يقـول ابـن خلدون ، « العلـم بكيفيات الوقائع واسبابها » · هذا العلم الذي ننطلق منه في تملك تراثنا العربي وتاريخه هو العلم الماركسي اللينيني ، لأنه علم التاريخ الذي

يتكلم عليه ابن خلدون . وبانتاج هذه المعرفة يتحرر التراث مما هو واقع فيه من نسي مقصود ، **ونتحرر منه بتحريرنا هذا له** ، فنتمكن بهذا التملك المعرفي له من اقامة الاختلاف القائم بينه وبين الحاضر . هذه الحركة هي هي حركة المعرفة العلمية التي كلما تملكت موضوعها تحررت منه وسيطرت عليه بشكل يكتسب فيه وجوده الفعلي . اليست هي الحركة التي تتملك فيها الطبقة العاملة الواقع الاجتماعي بانتاجها ، في ممارستها الثورية ، معرفته العلمية التي تمكنها من التحرر منه بتحويله الثوري ؟ اليست هي أيضا حركة تملك اللاوعي بوعي علمي ينتج معرفته في ممارسة التحرر منه ؟

بين أن يكون التاريخ موضوع نسي لفكر طبقي يكتبه ، وبين أن يكون موضوع معرفة لفكر طبقي نقيض يحرره ، فارق طبقي هو الفارق بين الموقف البرجوازي من التراث والموقف البروليتاري منه . ليس في الموقف الاول تحرر من التراث اذ ليس فيه تحريرا له بتملكه المعرفي ، أما الثاني ففيه تحرر من التراث لأن فيه تحريرا له بتملك معرفي هو شرط ضروري لتحويله . وعملية التحويل هذه عملية تاريخية تتحقق في عملية التحويل الثوري للبنية الاجتماعية الكولونيالية ، وبالتالي ، في عملية التحرر الوطني التي هي عملية الانتقال الى الاشتراكية .

لذا ، أمكن القول ان الطبقة العاملة هي وريثة التاريخ كله ، لأن فكرها هو هو علم التاريخ نفسه ، ولأن بسيطرتها الطبقية يتمكن التاريخ من أن يقفل دائرة الاستغلال الطبقي فيه ، ليبدأ من جديد تاريخ التحرر الانساني . فهي الطبقة الثورية الوحيدة التي لا تجد في معرفة التراث تناقضا مع

ايديولوجيتها الطبقية يمنعها من انتاج هذه **المعرفة** ، لأن ايديولوجيتها هذه ، من حيث هي علم التاريخ ، **هي هي الفكر** الكوني الذي يجد فيه التراث **حقيقته التاريخية** ، **فيتعرف على** حقيقته بمقدار ما ينتجها الفكر هذا له في انتاجه المتجدد لعلم التاريخ • وحركة التجدد من هذا العلم هي هي الحركة التي فيها تتملك الطبقة العاملة التاريخ في ممارستها الثورية لصراعها الطبقي • والحركة هذه ، في بنياتنا الاجتماعية الكولونيالية ، هي هي حركة التحرر الوطني • ان هذا الترابط الداخلي ، في هذه الحركة التاريخية لواقعنا الاجتماعي الحاضر ، بين تحرير التراث وتحرير الفكر العربي الحاضر ، أي بين انتاج معرفة الماضي العلمية وانتاج معرفة الحاضر العلمية ، هو نفسه الاساس الذي تقوم عليه **علاقة الاختلاف** بين الاثنين • بل ان الاختلاف هذا قائم بينهما لأن حركة انتاج المعرفة العلمية منهما هي ، بالضبط ، حركة واحدة ، لأنها حركة انتاج **لمعرفة علمية** • معنى هذا أن **التماثل** في الفكر ، أو في التاريخ ، بين تراثه أو ماضيه وبين حاضره ، انما هو قائم في الحقيقة على **اساس ايديولوجي** ، أي أن ايديولوجية الطبقة البرجوازية المسيطرة هي التي تقيم هذا التماثل بينهما ، فالتاريخ فيها خط مستمر صاعد يجهل التقطع والاختلاف لأنها ترفض رؤية الضرورة في التحويل الثوري • **فعلى أساس هذا** التماثل بالذات ، في التاريخ والفكر ، ترفض البرجوازية الكولونيالية في تيار منها التراث وتتنكر له ، **باسم الحداثة** وعصرية الحاضر • وعلى أساس هذا التماثل نفسه ، **تدعو** ، في تيار آخر منها ، الى احيائه بالحفاظ عليه حاضرا يتكرر ، باسم الاصالة • وما منطق هذا التماثل ، في الايديولوجية البرجوازية المسيطرة ، سوى تعبير من رفض هذه الطبقة

لحركة التخالف والتحويل في حركة التاريخ . فهو اذن دليل على **انتماء** هذه الطبقة ، في صيرورتها التاريخية ، **الى الماضي** ، بمعنى أنها **الماضي الذي هو ، في حركة التاريخ ، هذا الحاضر الذي يمضي** الى زواله في ضرورة انتقاله الى زمان آخر **مختلف** هو الزمان الاشتراكي . **فحاضر** البرجوازية، في واقعنا الاجتماعي ، هو هو الماضي ، اي الحاضر الذي يمضي الى ضرورة زواله **في** ضرورة انتقال هذا الواقع ، في حركة التحرر الوطني ، الى **نمط مختلف** من الانتاج هو الاشتراكية . بهذا المنطق الايديولوجي البرجوازي الذي هو منطق **التماثل** ، تتحدد مشكلة التراث ، في شكلها الخاطىء اما كموت للتراث في ضرورة الحداثة ، واما كحياة له في ضرورة الاصالة ، وفي الحالتين ، **يتماثل الماضي بالحاضر** . فيأتي الحل اما **رفضا للتماثل يؤكده** ، واما قبولا به يكرسه .

لكن العلم يمارس ، في انتاج المعرفة ، نقض الايديولوجية ، وبالتالي ، نقض هذا التماثل الباطل . فالاختلاف فيه قائم بالضرورة في حركة التاريخ بين الماضي والحاضر ، بانتماء الاول الى نمط من الانتاج **مختلف** عن نمط الانتاج الذي ينتمي اليه الثاني . والاختلاف هذا بين الاثنين قائم ، وان **ظهرا متماثلين** . **ففي** ضوء هذا المنطق العلمي من الاختلاف ، تتحدد مشكلة التراث اذن ، في شكلها الصحيح ، **كمشكلة علمية** هي مشكلة تملكه المعرفي التاريخي ، انطلاقا من **واقع الاختلاف** بينه وبين الحاضر الذي منه ينظر فيه ، من زاوية نظر الطبقة الاجتماعية نفسها التي يقوم فكرها الطبقي بالذات على أساس منطق الاختلاف الذي هو المنطق العلمي . والمنطق **هذا** هو منطق **الطبقة العاملة الثورية** ، وهو يدل ، بحد

ذاته ، على أن هذه الطبقة **تنتمي** ، في صيرورتها التاريخية ، الى **المستقبل** الذي هو في الحاضر نفسه **مختلف** عنه ، بمعنى **انها الحاضر** الذي هو ، في حركة التاريخ ، يمضي في ضرورة انتقاله الى زمان آخر **بتحويل ثوري** للحاضر ، هو فيه ضرورة هذا الحاضر نفسه · فالطبقة العاملة هي نقطة الوصول من التاريخ كله ، ونقطة البداية من تاريخ آخر · فهي اذن وحدها قادرة على تملك التاريخ كله وعلى أن تكون وريثته ، لأنها ، بالتحديد ، فيه ، **في موقع الاختلاف معه** · فبفكر هذه الطبقة في فكرنا ، يمر طريقنا الى تملك تراث ليس لنا أن نحييه أو نميته ، بل لنا أن نتحرر منه في تحريرنا له من سيطرة هذا الواقع الاجتماعي الكولونيالي الذي يشوهه ·

الفصل السابع

تجدد النقض في تكرار المنقوض

هل انتهينا من مناقشة أبحاث ندوة الكويت ؟ جوابنا على هذا السؤال هو : نعم ولا ٠٠ : **نعم** ، لأن ما سبق من نقض لمنطق الفكر المسيطر في هذه الابحاث ، نراه كافيا للقيام بنقض كل بحث على حدة ٠ فوحدة المنطق من ذلك الفكر تقودنا الى تكرار النقض نفسه ٠ بل يمكن القول ان عملية النقض هذه كان بامكانها أن تنتهي ، في الصفحات الاولى ، بالانتهاء من نقض الموضوع المطروح في الشكل الذي رأينا ، أو بالانتهاء من نقض مشكلية « التخلف والتقدم » ٠ لكننا أردنا التفصيل بعض الشيء لأننا رأينا فيه ضرورة تفرضها الممارسة الايديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازيات الكولونيالية المسيطرة في عالمنا العربي ٠

لا ، لم ننته بعد من هذه المناقشة ، لأن في أبحاث المؤتمرين الاخرى نقاطا عديدة نريد أن نشير اليها بسرعة ٠ لذا ، لن نأخذ من هذه الابحاث سوى هذه النقاط بالذات ، لأن الاستمرار في نقض منطق الفكر المسيطر فيها يقودنا الى تكرار ما سبق قوله ٠

١ – في نقض مفهوم «الاستمرارية التاريخية»: ديمومة عودة الذات في اختلاف مظاهر الثابت ٠

النقطة الاولى التي منها نبدأ هي مفهوم « الاستمرارية التاريخية » الذي يعتمده الدكتور انور عبد الملك في تحديده ما يسميه بـ « خصوصية المجتمع القومي » ٠ لقد أعفانا محمود أمين العالم ، في نقده العلمي لبحث هذا الكاتب ، من القيام بمهمة قام هو بها ٠ فليس عندنا ما نزيده على نقده هذا سوى ملاحظة عابرة حول قوله التالي : « لعل جوهر كل سلطة هي سلطة ايديولوجية » ٠ السلطة ، في مفهومها العلمي ، هي **سلطة سياسية** ، وليست **سلطة ايديولوجية** ٠ لكننا لا نريد الآن الدخول في نقاش ، مع محمود امين العالم ، هو ثانوي بالنسبة الى ما نحن بصدده من نقد مفهوم الدكتور المذكور ٠

العلاقة بين « الخصوصية » و « الاستمرارية التاريخية » في منطق هذا الكاتب هي التالية : في كل مجتمع قومي شيء ما ، أو ظاهرة معينة هي في تاريخه **ثابتة** ، برغم ما يحدث في هذا المجتمع من تحولات تاريخية ٠ هذا الشيء **الثابت** هو الذي به تتحدد خصوصيته القومية التي بها يختلف عن المجتمعات القومية الاخرى ٠ معنى هذا أن الحركة التاريخية ، من حيث هي حركة ديالكتيكية ، ليست سوى **الظاهر** من **هذا الثابت** الذي هو فيها **الجوهر الدائم** ٠ ينتج عن هذا ان حركة التناقض

في تلك الحركة لا تقود ، في ضرورة حلها أو في حلها الضروري ، الى **تحويل كلّي للكل الاجتماعي** الذي هي منه الحركة ، أي **التاريخ** ، بل الى **تحول ظاهري** يتثبت فيه الثابت **في استمراره** ، وبالتالي ، في انتقاله الى شكل آخر من ظاهره ، يتحرك فيه التناقض دون أن يقدر على تغييره أو تحويله • **فالظاهر** في المجتمع القومي هو حركة التناقض فيه التي تنتقل به من نمط انتاج الى نمط انتاج آخر • أما **الاساس الدائم** الذي يقوم عليه فهو هذا الثابت المستمر فيه ، برغم ما يظهر من حركته التاريخية • لذا ، وجب ، عند الدكتور أنور عبد الملك ، « اعادة تشكيل النظرية الاجتماعية » ، وبالتالي ، اعادة النظر في علمية المادية التاريخية ، التي هي النظرية الماركسية اللينينية ، لأن هذه المادية التاريخية لا تنفذ الا الى ما هو من « المجتمع القومي » **ظاهره** ، فلا بد اذن ، للوصول الى حقيقة هذا المجتمع الباطنية التي هي « خصوصيته » ، من اعتماد **منطق الثبات اللاتاريخي** في تلك الاستمرارية التاريخية ، منطقا به يتأسس من جديد علم التاريخ والمجتمع • فالأصل الجذر في حركة التاريخ اذن ليس **حركة التناقض** فيه ، اذ لا تناقض الا في الظاهر ، فحركة الظاهر هي التناقض • بل الاصل الجذر الاساس الدائم هو **حركة استمرار** الثابت في **تكراره لذاته** في ظاهر منها هو التناقض • وتكرار الثابت هو استمراره في **ديمومة عودته** في ظاهر منه يختلف باختلاف حركة التناقض فيه ، أي بانتقال هذا الظاهر ، بفعل هذه الحركة ، من شكل الى آخر ، أو من نمط انتاج الى آخر • فالدكتور أنور عبد الملك لا يرفض ، في منطقه هذا ، الماركسية ، بل يجعل منها « ماركسية وطنية » ، أي يكيفها حسب هذا **الظاهر** من الثابت في المجتمع القومي • فالماركسية عنده

مفيدة ، **تنفعنا في فهم الظاهر التاريخي** ، أي الوجه المؤقت الذي **يعود فيه** الثابت الدائم · لكنها ليست « **العلم** » ، لان هذا الثابت الدائم هو موضوع العلم الذي على الدكتور المذكور أن يعيد تشكيله ·

لكن الطريف في الامر ، هو أن منطق الثابت ، أو منطق الثبات هذا الذي به يحدد الكاتب خصوصية المجتمع القومي في استمراريته التاريخية ، هو نفسه المنطق الذي يفهم به جاك بيرك ، استاذ أنور عبد الملك ، **علاقة الذات بالآخر** ، في استمرارية الذات بعودتها الدائمة الى ذاتها ، في مختلف اشكال ظاهرها · والمنطق الاصلي هذا الذي نجده عند جاك بيرك ، هو صورة عن المنطق الذي نجده عند **نيتشه** في ما يسميه بـ«ديمومة عودة الذات» ، مع فارق واحد نجده عند أنور عبد الملك واستاذه ، هو ما يمكن تسميته بتحديث المنطق النيتشوي باضافة منطق التناقض الهيجلي اليه · وما التحديث هذا ، في نهاية التحليل ، سوى شكل محدد من **المنطق الانتقائي**: فبمنطق الثبات ، في شكل «ديمومة عودة الذات» ، يفهم **الثابت** واستمراريته التاريخية في خصوصية المجتمع القومي ، وبمنطق التناقض الهيجلي يفهم **الظاهر** في حركته التي هي حركة عودة الثابت في وجوهه المختلفة · لا شك في أن هذا المنطق الهيجلي يساعد على بناء ذلك المنطق الانتقائي ، لان حركة التناقض عند هيجل ، **والتي هي حركة تعبيرية** ، هي في الحقيقة حركة الظاهر من الفكر أو الروح أو المفهوم ، أي **حركة ظهوره** ·

لئن كان ذلك «الثابت» ، عند جاك بيرك ، **الاسلام** الذي هو ، في رأي هذا المستشرق ، «**الدوام أو الزمان الداخلي**»

للانسان العربي ، فان «الثابت» عند تلميذه الدكتور أنور عبد الملك ، هو «سلطة الدولة المركزية الموحدة» التي هي «مفتاح الوجود القومي كله» ، **والجيش** أيضا ، من حيث هو «محور جهاز الدولة» في مصر . ودور هذه الدولة المركزية ، بجهازها القمعي هذا ، يكمن في «صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت» . هذا الدور لم يتغير في الحياة المصرية منذ العهد الفرعوني حتى الآن .

ما هي ملاحظاتنا على هذه «الخصوصية للمجتمع القومي» ؟

١ – ان الدكتور عبد الملك يجد هذه «الخصوصية» في ما يسمى في اللغة الماركسية ، **بالبناء القومي** ، او بالبنية الفوقية من البنية الاجتماعية ، وليس في **القاعدة المادية** من هذه البنية ، أي في علاقات الانتاج الخاصة بها . هذه العلاقة بين «الخصوصية» والبنية الفوقية ليست خاصة بمصر ، بل هي تشمل ، في تحديد الدكتور المذكور لها ، المجتمعات القومية كلها : «فاهمية مستوى الثقافة الوطنية» مثلا هي «خصوصية المجتمع القومي» في ايطاليا والمانيا ، و «ايديولوجية اقتحام الحدود واللاقومية» هي «خصوصية» المجتمع الاميركي ، أما «النزعة التجريبية الموضوعية» فهي «خصوصية» المجتمع الانكليزي الخ ... وبهذا يعزل الكاتب ظاهرة خاصة ببنية فوقية محددة عن قاعدتها المادية التاريخية المحددة التي بها وجدت ، ويجعل منها ظاهرة فوق التاريخ ، أي **ظاهرة لاتاريخية** ، بحيث تصير ، في «استمراريتها التاريخية» التي تخرج بها عن التاريخ الاجتماعي وتحددها به ، **مبدأ تفسير** الحركة التاريخية الاجتماعية **نفسها** . وبتعبير آخر ، انه يفسر القاعدة المادية

الخاصة ببنية اجتماعية تاريخية معينة ، **بظاهرة ايديولوجية** لا تجد تفسيرها الا بربطها بهذه القاعدة المادية التي هي أساس الحركة التاريخية في المجتمع **ومبدأ تفسيرها** . انه يعكس منطق الاشياء في التاريخ بشكل يصير فيه الوعي الاجتماعي ، أو شكل تاريخي محدد منه ، مبدأ لوجود الواقع الاجتماعي نفسه، في شكله التاريخي المحدد . وعكس هذا المنطق عملية تجد تحققها في عزل الظاهرة الايديولوجية ، أو ظاهرة الدولة، عن وجودها الاجتماعي في علاقتها البنيوية الضرورية بعلاقات الانتاج التي هي تحددها كظاهرة من البنية الفوقية . **لكن عملية العزل هذه اساسية** ، **في هذا المنطق العكسي عند الدكتور المذكور** ، للوصول الى مفهوم «الاستمرارية التاريخية» ، لان «استمرارية» هذه الظاهرة لا وجود لها الا على هذا الاساس من تجردها المثالي عن وجودها الفعلي في علاقات **الانتاج** التي تحددها . معنى هذا أن«الاستمرارية» هذه لا توجد في التاريخ الا بالمنطق المثالي الذي يوجدها خارج هذه العلاقات التي لا وجود لها فيها . فاستمرارية علاقات الانتاج في بنية **اجتماعية** محددة ، أي **حركة تجددها** ، هي ، ان أمكن القول ، زمان محدد من نمط انتاج محدد ينتهي بالانتقال الى نمط انتاج آخر، وحركة الانتقال هذه هي نقيض حركة الاستمرارية . لذا ، كان على الدكتور عبد الملك أن يضع بين قوسين علاقات الانتاج هذه ، بل أن يضع بين قوسين عدة أنماط من الانتاج توالت على مدى سبعة آلاف عام في مصر من فرعون الى عبد الناصر ، للوصول الى استمراريته .

والغريب في أمر هذا المنطق من الدكتور عبد الملك ، هو أن «الاستمرارية التاريخية لخصوصية المجتمع القومي» هي ، في الامثلة التي يقدمها لنا ، استمرارية لظاهرة ايديولوجية

تتجدد في الاطار الزماني الواحد لتجدد نمط واحد من الانتاج، أما في مثال مصر، فهي استمرارية ظاهرة واحدة في أكثر من نمط انتاج واحد . وليس في هذا دقة منطقية، الا اذا كانت مصر تنفرد بهذه «الاستمرارية التاريخية» دون غيرها من المجتمعات القومية . لكن «النظرية الاجتماعية العامة» التي يريد الدكتور المذكور اعادة تشكيلها، لا يمكنها أن تقوم على أساس هذا **الاستثناء** من المجتمعات القومية، أو على هذا الانفراد عنها، لا سيما أنها **النظرية العامة** للمجتمعات القومية عامة .

٢ ـ يقول الدكتور عبد الملك ان دور الدولة والجيش في مصر يكمن في «صيانة مصر كمجتمع قومي **ثابت**» . واذا كان للكلام معنى، فمعنى هذا الكلام ان ثبات المجتمع يكون بثبات قاعدته المادية، أي بثبات **الأساس** الذي يقوم عليه والذي هو البنية المحددة من علاقات الانتاج فيه . وبلغتنا الماركسية نقول ان دور الدولة، بجهازها القمعي الرئيسي الذي هو الجيش، وببقية أجهزتها أيضا، يكمن في تأمين الشروط الضرورية لتحقق هذه العملية من اعادة انتاج علاقات الانتاج القائمة، وبالتالي، في تأمين الشروط الضرورية لتأبد سيطرة الطبقة المسيطرة في هذه العلاقات المحددة من الانتاج . معنى هذا أن دور الدولة هو بالضرورة **دور طبقي** وأن الدولة هذه هي دولة الطبقة المسيطرة، أي أداة سيطرتها الطبقية . فلا بد، في النظر العلمي في الدولة، من تحديد الشكل الطبقي التاريخي لها، لأن كل تغيُّر في الطبقة المسيطرة، أي كل انتقال للسيطرة الطبقية من طبقة الى أخرى، يقود الى تغير في هذا الشكل من وجود الدولة . ان هذا التغيُّر المرتبط بتغيُّر علاقات الانتاج، وبالتالي بتغير نمط الانتاج في البنية الاجتماعية، هو الذي يمنعنا من

قبول مفهوم «الاستمرارية التاريخية» • بل حتى لو لم يطرأ ، في الظاهر ، تغيّر على شكـل الدولة ، برغم التغير في نمط الانتاج ، فان الفكر العلمي يرفض الظاهر هذا ، من حيث هـو تماثل ظاهري ، لينفذ ، بأدواته المفهومية ، الى حقيقة الاختلاف الذي يطمسه هذا الظاهر • فالقول ، مثلا ، ان الجيش يلعب في مصر الآن دورا رئيسيا في الحياة السياسية ، أي في حركـة الصراعات الطبقية الخاصة ، لانه كان يلعب الدور الرئيسي نفسه في العصر الفرعوني ، قول **غير علمي** ، لان ليس فيـه تفسير لدور الجيش في البنية الاجتماعية الحاضرة ، في تحددها كبنية اجتماعية كولونيالية • بل ان فيه **طمسا** للاسباب الخاصة بحركة الصراع الطبقي في هذه البنية المحددة • وهنا أيضا نعود الى ما سبق قوله من أن الماضي ليس مفتاح الحاضر ، بل الحاضر هو الذي يفسر الماضي •

ثم ان هذا الدور الطبقي للدولة ــ والجيش ــ ليس خاصا بمصر ، بل هو دور الدولة في كل مجتمع **طبقي** • فالذي تتميز به مصر من غيرها من المجتمعات الطبقية ، **ليس دور الدولة** والجيش بشكل عام ، بل **الشكل** الخاص الذي تلعب فيه الدولة هذه دورها الطبقي في تأمين الشروط الضرورية لتأبيد سيطرة الطبقة المسيطرة • والشكل المميز هذا للدولة لا يمكن تحديده الا بتحديد الحركة الخاصة بالصراع الطبقي في مصر ، أي في بنية تاريخية محددة من علاقات الانتاج فيها • فحركة الصراع الطبقي التي تميز شكل الدولة التاريخي ، تتميز اذن بتميز بنية علاقات الانتاج القائمة في البنية الاجتماعية المحددة • وهذا يقودنا اذن الى ضرورة الانطلاق ، في فهم دور الدولة والجيش في مصر اليوم ، من البنية الكولونيالية لعلاقات الانتاج القائمة فيها حاضرا ، وبالتالي الى الانطلاق من تميز علاقة التبعية البنيوية للامبريالية فيها •

ربما كان الدكتور عبد الملك يرفض اعتماد هذا المنطق المادي في تحليل دور الدولة والجيش في مصر ، وربطه ببنية علاقات الانتاج القائمة ، لأن مفهوم «الاستمرارية التاريخية» يقطع هذا الدور عن هذه البنية ، ويأخذه بذاته مستقلا عنها ٠ حينئذ ، لا بد من فهم هذا الدور بشكل مختلف عن فهمنا له ٠ اذا لم يكن دور الدولة والجيش في «صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت» تأمينا للشروط الضرورية لتأبيد سيطرة الطبقة المسيطرة التي هي في مصر اليوم البرجوازية الكولونيالية المتجددة ، فكيف اذن يجب أن نفهم هذه «الصيانة» ؟

ان منطق الدكتور المذكور واضح جدا ، وسنتبعه حلقة حلقة :

الف) خصوصية المجتمع القومي المصري تكمن في دور الدولة والجيش ٠

باء) هذه الخصوصية ليست خصوصية الا باستمراريتها التاريخية ٠

جيم) **اذن** : صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت تكمن في صيانة هذه الخصوصية ٠

أي : ثبات مصر كمجتمع قومي يكمن في ثبات هـــذه الخصوصية ٠

و : ثبات هذه الخصوصية يكمن في استمراريتها ، أي في ضرورة استمرارها ٠

دال) **اذن** : هذه الصيانة «القومية» لمصر تكمن في ضرورة

استمرار الدولة والجيش بالقيام بالدور الذي يقومـــان به في البنية الاجتماعية القائمة حاليا ، بل في ضرورة صيانتهما في استقلالهما الظاهري عن الطبقات والفئات الاجتماعية فيمصر. لأنهما جسد المجتمع القومي الثابت ٠

٣ ــ وهنا ننتقل الى الملاحظة الثالثة ٠ ينتج عن المنطق السابق أن الدولة ــ والجيش ــ فوق المجتمع لأنهـا هي هي المجتمع القومي الثابت ٠ معنى هذا أن الدولة هذه فوق الطبقات. وأن الجيش ليس أداة قمع طبقي بل أداة تثبيت قومي ، أي أداة **تأبيد** للمجتمع «القومي» ، بدولته القـائمة ٠ فالمجتمع ، في حقيقته اللاتاريخية ، أي في «استمراريته التاريخية» ، هو هو الدولة ، والدولة هذه ، في حقيقتهـا اللاتاريخية ــ أي في «استمراريتها التاريخية» ــ لا علاقة لها بالشروط الاجتماعية القائمة ، لأنها تستمد وجودها الشرعي ، بل القدسي ، من ذاتها ، ماضيا وحاضرا ومستقبلا ، فهي الثابت الدائم الذي يقوم بذاته، وبه يقوم الوجود الاجتماعي العـرَضي ٠ معنى هذا أيضا أن سلطة الدولة ليست **سلطة طبقية** ، بل هي سلطـــة «قومية» ٠ انها مبدأ وجود المجتمع في ضرورة ثباته القومي ٠ فكل صراع طبقي ضد هذه السلطة الطبقية هو في منطق الدكتور عبد الملك صراع ضد خصوصية المجتمع القومي وضد صيانته كمجتمع قومي ثابت ٠ معنى هذا أيضا أن الطبقة المسيطرة في مصر ، أي هذه البرجوازية الكولونيالية المتجددة ، قد وجدت في هذا المنطق وفي هذه النظرية الاجتماعية العامة ، التبرير الايديولوجي لضرورة تأبد سيطرتها الطبقية ٠ ان منطق هذه النظرية التي تنطلق من الواقع الاجتماعي الكولونيالي القائم لترتفع به ، في طمس بنيته ، الى ضرورة استمراره بما هو قائم عليه من علاقات انتاج كولونيالية، هو **منطق ايديولوجي** ترضى

به البرجوازية الكولونيالية المسيطرة منطقا طبقيا يظهر سلطة دولتها الطبقية بمظهر «الخصوصية القومية»، ويظهر واقع سيطرتها الطبقية بمظهر ضرورة الاستمرارية التاريخية للمجتمع القومي ·

حين نقل الدكتور عبد الملك الى قرائه الفرنسيين، في كتابه «مصر مجتمع عسكري»، حصيلة أبحاث زملاء له ماركسيين مصريين، من أمثال ابراهيم عامر وشهدي عطية الشافعي وفوزي جرجس وحتى صبحي وحيدة، كان في تحليله دور الدولة والجيش ينطلق من **موقع انتقادي** لهذا الدور في المجتمع الحاضر، وكان في تحليله أيضا، واستنادا الى زملائه، يربط هذا الدور ببنية علاقات الانتاج الاستبدادية السابقة على الراسمالية، في ما سماه ماركس بنمط الانتاج الآسيوي · أي أن الشرط الأساسي لفهم دور الدولة المركزية في المجتمع المصري القديم هو وضعه في الاطار التاريخي البنيوي لهذا النمط الآسيوي من الانتاج · ومنطق التحليل هذا نفسه يقضي، في فهم دور الدولة والجيش في المجتمع المصري الحاضر، بوضع هذا الدور في الاطار البنيوي التاريخي لنمط الانتاج الكولونيالي القائم في **هذا المجتمع** · هذا المنطق هو الذي يقود بالضرورة الى اتخاذ موقف انتقادي من هذا الدور الطبقي للدولة، لانه ينطلق في التحليل من **موقع طبقي محدد** هو موقع الطبقة الثورية النقيض، أي الطبقة العاملة التي هي، في حركة التحرر الوطني، في تناقض رئيسي مع الطبقة المسيطرة التي هي البرجوازية الكولونيالية المتجددة · فتغير الموقف، في تحليل الدكتور عبد الملك لدور الدولة والجيش، من موقف انتقادي سابق الى موقف تبريري حاضر، لا يمكن فهمه، بكل دقة منطقية، الا بتغير الموقع، في التحليل، من

موقع الطبقة العاملة الى موقع الطبقة المسيطرة . هذا التغير نفسه هو الذي يفسر الضرورة المنطقية في اعـادة تشكيل النظرية الاجتماعية العـامة على أساس آخر غير المادية التاريخية ، وبالتالي ، على أساس ايديولوجي نقيض الاساس العلمي للماركسية اللينينية .

٢ – في نقض « التخلف » السياسي I : تمزق المنطق في منطق البرجوازية الصغيرة .

النقطة الثانية في متابعة مناقشة ابحاث الندوة لها علاقة ببحث الدكتور خاشع المعاضيدي في «التخلف السياسي وابعاده الحضارية» . لن نكرر الاسباب التي تدعونا الى رفض مشكلية «التخلف» ، سواء اكان اقتصاديا أم «حضاريا» أم سياسيا . لذا سنقتصر هنا على ملاحظة سريعة هي التالية :

يقول الدكتور المعاضيدي ان «وجود التفاوت الطبقي والاجتماعي والاقتصادي والفكري بين المواطنين العرب في كل مكان من وطنهم الكبير ، هو سبب ونتيجة لهذا التخلف السياسي السائد في الوطن العربي ، ولا يخفى ، أن بعض الانظمة العربية نفسها تغذي هذا التفاوت لا تلغيه ، لكي تضمن البقـاء في السلطة ولكي تحافظ على مصالحها الخاصة» .

ان القول بوجود التفاوت الطبقي يتناقض مـع القول

بوجوده بين المواطنين • فالتفاوت الطبقي هو تفاوت بين الطبقات الاجتماعية وليس بين المواطنين أو الافراد • بل بالعكس ، يمكن القول ان التفاوت لا وجود له بين الافراد الا بوجوده بين الطبقات ، أي بانتماء الافراد الى طبقات • بل يمكن القول ، بشكل ادق ، ان المجتمع الطبقي ، كمجتمع طبقي، يقوم **بالضرورة** على أساس هذا التفاوت بين الطبقات ، أي على أساس **علاقة السيطرة** بينها بشكل تتحدد فيه واحدة منها كطبقة مسيطرة تخضع لسيطرتها الطبقية الطبقات الاجتماعية الاخرى • «فالتفاوت الطبقي» اذن ، من حيث هو ملازم بالضرورة لوجود المجتمع كمجتمع طبقي ، لا يمكن بأي حال من الاحوال أن يكون **سببا أو نتيجة** «للتخلف» السياسي ، **الا في ضوء منطق ايديولوجي طبقي معين** ، هو المنطق الذي يقبل بوجود الطبقات في المجتمع ، انما يرفض وجود التفاوت ، أي علاقة السيطرة بينها بشكل تكون فيه واحدة منها الطبقة المسيطرة • هذا المنطق الطبقي هو بالتحديد **منطق البرجوازية الصغيرة** التي ترفض أن تزول كطبقة ، بزوال المجتمع الطبقي نفسه ، وتريد أن يبقى المجتمع هذا لتبقى هي كطبقة فيه ، لكنها ترفض منطقه التاريخي الضروري الذي يقودها الى الخضوع لسيطرة البرجوازية المسيطرة • فهي اذن مع وجود الطبقات وضد التفاوت بينها ، تقبل بالواقع الاجتماعي الطبقي وترفض منطقه التاريخي الضروري • وبتعبير آخر ، انها ترى في هذا «التفاوت الطبقي» حركة ترتد ضدها ، فترى فيه سببا «لتخلف» يزول بزوال سببه • «فالتخلف» هذا يزول بزوال ذاك «التفاوت» دون القضاء على الطبقات • لكن السؤال ، في ضوء هذا المنطق الطبقي للبرجوازية الصغيرة ، هو التالي : كيف نزيل التفاوت الطبقي ، أي كيف نقضي على علاقة السيطرة الطبقية ، أو على علاقة الاستغلال الطبقي ، على أساس الحفاظ على البنية

الطبقية التي تولّد في المجتمع بالضرورة هذه العلاقة نفسها ؟

الجواب على هذا السؤال هو ، في ايديولوجية البرجوازية الصغيرة ، التالي : يزول ذلك التفاوت بتذويب الفروقات بين الطبقات ·

لكن هذا الجواب ليس جديدا · اننا نجده عند سلامة موسى ، وعند فرح أنطون ، وعند نقولا حداد ، قبل أن نجده في «الميثاق الوطني» مثلا ، أو عند كمال رفعت أو غيره من الكتاب المعاصرين · لا شك في ان الجواب على مشكلة خاطئة ، خاطىء هو أيضا بالضرورة · هـذا من جهة · أما من جهة اخرى ، فان مـا كـان « ثوريا » في مطلع القرن العشرين ، وقبل ولادة الماركسية اللينينية في الفكر العربي وفي الممارسات الثورية للطبقة العاملة ، هو الآن ، بعد هذه الولادة ، ليس بثوري · ومن جهة ثالثة ، ان الحركة التي حاولت فيها البرجوازية الصغيرة **المسيطرة** أن تحقق تلك العملية من تذويب الفروقات بين الطبقات ، قد ادت ، بفعل منطقهـا الداخلي نفسه ، حيث تمت في بعض البلدان العربية ، كمصر مثلا ، الى نتيجة عكسية تماما انفصلت فيهـا الفئة الممثلة للبرجوازية الصغيرة في السلطة ، عن جماهير هذه الطبقة ، وانصهرت في كيان طبقي آخر هو البرجوازية الكولونيالية المتجددة · وليس الآن مجال تحليل هذه العملية التاريخية التي يثأر فيها **منطق الضرورة** من محاولة الخروج عنه ·

القول ان «التفاوت الطبقي» سبب من اسباب «التخلف» السياسي يقود الى تحديد نوع المعالجة في ضرورة «تذويبه» · ومنطق عملية «التذويب» هذه يقود الى **ضرورة** لجم حركة الصراع الطبقي ، بل الى ضرورة شله · فتطور علاقة السيطرة

بين الطبقات هو الذي يولّد حركة الصراع بينها ، لكن هـذه العلاقة مرفوضة في منطـق «التذويب» ذاك ، ومرفوضة ، بالتالي ، أيضا حركتها التي هي حركة الصراع الطبقي نفسها. ان هذا المنطق من ايديولوجية البرجوازية الصغيرة يرى في تحرر هذه الحركة من الصراعات الطبقية في البلدان العربية سببا من أسباب «التخلف» السياسي ، مع أن العكس تماما هو الصحيح . فالسياسة ، في تحديدها العلمي ، هي علم حركة الصراع الطبقي ، لان المستوى البنيوي لهذا الصراع ، من حيث هو حركة التناقض بين الممارسات السياسية الطبقية ، هو الذي يحدد المستوى السياسي في البنية الاجتماعية . فالطابـع الكولونيالي المميز للحركة السياسية ، أي لحـركة الصراع الطبقي الذي هو التناقض السياسي الرئيسي في مجتمعاتنـا العربية هو ، بالتحديد ، ممارسة لجم هذه الحركة في الممارسة السياسية للبرجوازية الصغيرة المسيطرة . وتظهر ممارسة اللجم هذه ، في الايديولوجية الطبقية المحدودة لهذه الطبقة ، بمظهر المعالجة الصحيحة الثورية «للتخلف» السياسي ، مـع انها مظهر مميز منه يجد تفسيره في بنية علاقات الانتـاج الكولونيالي .

ولئن تساءلنا عن الاداة التي بهـا تقوم البرجوازية الصغيرة المسيطرة بتلك العملية من تذويب الفروقات الطبقية ، وجدنا أنها ، في هذا المنطق الايديولوجي الطبقي ، الحـزب الواحد ، أو الحزب الرئيسي ، أو الحزب القائد الذي يمثل ـ على حد تعبير الدكتور المعاضيدي ـ «الطلائع الثورية المنظمة» أو «الطلائع القومية الاشتراكية» . الدكتور المعاضيدي يعلن انه ضد تعدد الاحزاب ، ومع الحزب الواحد أو الرئيسي أو القائد ، ويرى في ربط الديمقراطية بتعدد الاحـزاب منطقا

برجوازيا يرفضه .

ملاحظتنا على هذا الرأي هي ان تعدد الاحزاب يعكس واقعا اجتماعيا طبقيا محددا ، هو واقع تعدد الطبقات في المجتمع الواحد . فالحزب ، بشكل عام ، هو أداة الممارسة السياسية للطبقة الاجتماعية . لكن علاقة السيطرة بين الطبقات تفرض ضرورة التمييز بين أحزاب الطبقة المسيطرة وبين حزب الطبقة الثورية النقيض ، أي حزب الطبقة العاملة . فالدولة هي أداة السيطرة الطبقية للطبقة المسيطرة ؛ أما أحزاب هذه الطبقة ، فهي تمثل أداة الهيمنة الطبقية لمختلف فئاتها ، بمعنى أن كل فئة منها تحاول بحزبها الوصول الى موقع الهيمنة الطبقية في اطار سيطرة الطبقة الواحدة . لذا كانت أحزابها بالضرورة في علاقة تبعية تربطها بالدولة التي هي أداة سيطرة الطبقة المسيطرة ككل . أما حزب الطبقة العاملة فهو أيضا أداة هيمنتها الطبقية . لكن هذه الطبقة ، بوصولها الى السلطة ، على نقيض الطبقات المسيطرة السابقة كلها ، تمارس سيطرتها الطبقية في هدف القضاء على المجتمع الطبقي نفسه ، وبالتالي على وجودها الطبقي بالذات كطبقة . لذا كانت العلاقة بين حزبها وبين الدولة ، أي بين أداة هيمنتها الطبقية وأداة سيطرتها الطبقية ، علاقة تبعية **تخضع فيها الدولة للحزب** ، بسبب من ضرورة انقراض الدولة كجهاز قمع طبقي .

نخلص من هذا التحليل الخاطف الى القول ان تعدد الاحزاب أمر طبيعي ، بل ضرورة سياسية ، في المجتمع الطبقي ، ما دام هذا المجتمع قائما كمجتمع طبقي . وهذه الضرورة تفرضها حركة الصراع الطبقي في تطوره حسب منطقه الداخلي . فمجابهة هذه الحركة من قبل الطبقة المسيطرة هي التي تقود ، في شروط تاريخية محددة من تأزم سيطرتها

الطبقية ، الى رفض تعدد الاحزاب • وهذا الرفض ، في الممارسة السياسية للبرجوازية الصغيرة المسيطرة ، هو النتيجة المباشرة لمنطقها الايديولوجي المحدود الذي يقوم على أساس من محاولة تذويب الفروقات بين الطبقات ، أي على أساس من محاولة تحويل الطبقات والفئات الاجتماعية كلها **الى برجوازية صغيرة** • لكن الشرط الضروري المادي لامكان القيام بهذه المحاولة هو بالذات صيرورة البرجوازية الصغيرة هذه **طبقة مسيطرة** ، وهو بالتالي **تأبد وجودها كطبقة مسيطرة** • معنى هذا أن البرجوازية الصغيرة تحاول ، في **ايديولوجيتها الطبقية** ، أن تقضي على علاقة السيطرة الطبقية باقامتها علاقة سيطرتها الطبقية ، أو قل انها **تحاول القضاء على هذه العلاقة على أساس من الحفاظ عليها** • ولا تستطيع البرجوازية الصغيرة أن تخرج **بايديولوجيتها** ، من هذا التناقض المأزقي الذي هي فيه ، والذي يقود **بالضرورة** ، ليس الى تأبد سيطرتها الطبقية ، بل الى تجديد السيطرة الطبقية للبرجوازية الكولونيالية المتجددة •

وبسبب من هذا التناقض المأزقي بالذات الذي يرتد ، في تطوره التاريخي ، ضد الحركة الثورية ، بل ضد المصالح الطبقية نفسها للبرجوازية الصغيرة ، لا يمكن أن يكون الحزب الرئيسي أو الحزب القائد لعملية التحويل الثوري الاشتراكي حزب البرجوازية الصغيرة • فالحزب القائد لهذه العملية لا بد من أن يكون حزب الطبقة الثورية النقيض ، اي حزب الطبقة العاملة ، لان هذا هو منطق الضرورة التاريخية في حركة التحرر الوطني •

٣ ـ في نقض « التخلف » السياسي II : سقوط الفكر في بؤس التبرير الايديولوجي لسيطرة البرجوازية الكولونيالية ٠

أما النقطة الثالثة في متابعة هذه المناقشة فلها علاقة ببحث الدكتور عمار بوحوش في «عوامل التخلف السياسي والاقتصادي في دول العالم الثالث» ٠ (مجلة المعرفة ـ حزيران ١٩٧٤) ٠ ولا نظلم الدكتور هذا حقه من النقد ان قلنا ان بحثه يكاد ينحصر في فكرة واحدة بسيطة جلية هي أن علة العلل في التخلف السياسي والاقتصادي في دول العالم الثالث جمعاء هي حركة الصراع الطبقي فيها ضد برجوازياتها الكولونيالية المسيطرة ، فلا بد ، للنهوض بهذا العالم الواسع بأسره من تخلفه ، من احلال الوئام محل الصراع واقناع المحكومين بضرورة القبول بحكم الحكام ، أي بضرورة قبول الطبقات الكادحة بالبقاء السرمدي في خضوعها لسيطرة الطبقات المسيطرة ٠ في هذا البحث تتكشف روعة المنطق البرجوازي وجماله في معالجة أزمة الحضارة العربية ٠ وليقتنع القارىء بوجود هذه الروعة في هذا المنطق الطبقي، سنقتصر على ايراد بعض المقتطفات من تفكير الدكتور المذكور، دون تحليل أو نقض لها ، لأن دلالتها الطبقية لا تحتاج الى كشف أو تفنيد ٠

يؤكد الدكتور المذكور في تمهيد «ما يريد الوصول اليه من ضرورة التخلي عن الصراعات الطبقية ، لأن "سنة الله في الحياة هي أن الانسان بطبعه يميل الى التكيف مع رفقائه في هذا العالم فيحاول أن يفيد غيره بما يملك ويقنع الآخرين بتزويده بما هو في أشد الحاجة اليه» ٠ فلا بد لنا اذن ، في معالجة

تخلفنا ، من اتباع سنة الله هذه ، لأن الناس رفقاء كلهم ، فرب العمل مثلا يفيد العامل بما يملك من وسائل الانتاج كلها ويقنعه بضرورة تزويده بقوة عمله التي هو في أشد الحاجة اليها ٠ فالعامل ورب العمل ، رفيقان يميلان ، بفعل سنة الله في خلقه، الى التكيف الواحد مع الآخر ، في بقاء كل منهما في موقعه الأبدي الطبيعي ٠ ثم ينتقل الدكتور المذكور من الافراد الى الجماعات فيؤكد ، بطيبة انسانية جميلة ، أن «الانسجام بين الجماعات هو المحرك الاساسي لأية نهضة» ٠ والبلاد العربية هي الآن في نهضة ، أو قل انها في ضرورة نهضة ٠ لكن المحرك الأساسي لهذه النهضة ليس بعد متوفرا فيها ، بل النقيض - أي الصراع الطبقي - هو المتوفر ٠ فما العمل اذن ؟ البداهة البرجوازية تقول ، على لسان الدكتور المذكور ، بضرورة ايجاد الانسجام بين الجماعات ٠ وكيف السبيل الى هذا الانسجام ؟ الجواب هو في «قبول الأفراد والجماعات بالعمل في نطاق القوانين التي تسطرها القيادة السياسية وعدم التمرد على هذه الاخيرة» ٠ ومن هي القيادة السياسية هذه ؟ جوابنا على سؤالنا هو أن القيادة هذه هي الطبقة المسيطرة التي هي البرجوازية الكولونيالية ٠ فالمحرك الاساسي لنهضة العرب ، كل العرب ، هو في قبول العرب جميعهم بالعمل في خدمة هذه الطبقة وعدم التمرد على قوانينها وعلى مصالحها الطبقية المرتبطة تبعيا بالامبريالية ٠ ولا بأس ، في نظر الدكتور المذكور ، في التمثل بالحكومات الاوروبية في تحقيق نهضتنا ، فالحكومات هذه «تقوم بدور الحكم المنصف بين الفئات المتنافسة على الثروة والنفوذ وحماية مكتسباتها التي حققتها» ٠ ثم يستخلص المفكر الباحث العبرة من التجربة الاوروبية بالقول ان الافراد ، في هذه التجربة ، قد تغلبوا ، ويتغلبون ، بفضل حكوماتهم ، «على المشاكل التي تعترض سبيل تقدمهم بدلا من

محاربة بعضهم البعض» ۰ اما نحن ، فلا نزال نحارب بعضنا بعضا ، اي اننا لا نزال في صراع ضد برجوازياتنا الكولونيالية ، ولا بد من التوقف عن هـذا الصراع لتحقق الانسجام الذي تحقق ، في وهم الدكتور المذكور ، في أوروبا ۰ لقد زال الصراع الطبقي من اوروبا ، بشطحة قلم من الدكتور بوحوش ، ولا بد له من أن يزول في بلداننا العربية ، بشطحة قلم اخرى منه ۰ وهو - اي الدكتور المذكور - خوفا من أن يسيء القارىء فهمه ، يجد نفسه مضطرا الى تكرار هذه الفكرة نفسها ، في كل فقرة من بحثه ، بلا مبالغة ، فيؤكد ، مثلا ، ضرورة وجود «**الثقة في الآخرين**» ، وضرورة «التآلف والعمل المنسق» بين الجماعات ، و«حسم الخلافات الداخلية بين مختلف الجماعات المتنافسة» ، وضرورة «الحوار والتعرف على نوايا الآخر» ، و«تخفيف حدة التوتر الذي يسود الفئات المتنازعة واقناعهم بضرورة التمشي مع القرارات السياسية ۰۰۰» و«كبح جماح الهيئات المتصارعة على المصالح الخاصة» ۰ أما «الشرط الاساسي لأي نجاح سياسي واقتصادي» فهو ، في رأيه ، «التعاون والثقة المتبادلة بين الحكام والمحكومين» ۰ كل هذا يقود الى فكرة واحدة هي أن الصراع الطبقي ، أو كما يسميه الدكتور المذكور ، «الصراع بين اطارات الانتاج واطارات التسيير ، **لا جدوى منه**» بل هو السبب الرئيسي ، ان لم يكن الأوحد ، «لتخلفنا» الاقتصادي والسياسي ۰ لكنه ، وهو الذي يقول بضرورة زوال الصراع الطبقي ، «ما دامت **الدولة هي** التي أصبحت ، بصفة عـامة ، تشرف على وسائل الانتاج وحماية الأفـراد من أي تلاعب بخيرات الشعب» - وكأن الدولة هذه ليس لها **طابع طبقي خاص** يحددها كدولة البرجوازية المسيطرة - ، يعود فيكشف عـن حقيقة منطه الطبقي الايديولوجي بقوله : « ان أي تقدم تحققه أية قيادة لا يمكن الا أن يكون مصحوبا بظهور **طبقة متوسطة**

ذات نفوذ وثروة لأن فتح المجال للنشاط الاقتصادي والاجتماعي يعني اتاحة الفرص للأفراد النشيطين الذين ينتهزون الفرص المواتية لتدعيم مكانتهم السياسية والاقتصادية» • معنى هذا ان مشكلة المشكلات في «تخلف» العالم الثالث هو افتقاره الى وجود هذه «الطبقة المتوسطة» التي يحول الصراع الطبقي دون تكونها • فالانسجام والوئام والتعاون وسنة الله الخ ... هي في خدمة هذه الطبقة بالذات ، أي أن الصراع الطبقي يجب أن يأخذ هذا الشكل الذي هو في خدمة المصلحة الطبقية لهذه «الطبقة المتوسطة» • فعدم وجود هذه الطبقة ، هو اذن في نهاية التحليل ، سبب «التخلف» ، ووجودها سبب «النهضة» •

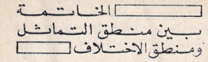
•

لن ندخل الآن في نقاش حول امكان وجود هذه الطبقة أو استحالة وجودها في البنية الاجتماعية الكولونيالية ، فهذه قضية علمية ليست مناقشة بحث الدكتور بوحوش مجالا صالحا لتحليلها • لذا ، نكتفي بالقول هنا ان هذه الفكرة ، أي ضرورة وجود طبقة متوسطة ، فكرة قديمة جدا نراها ، باشكال مختلفة، في تقارير الامم المتحدة حول الوضع الاقتصادي للشرق الاوسط ، منذ الخمسينات ، ونراها في كتاب الاقتصادي ميردال حول «التخلف» ، وقد صدر هذا الكتاب منذ اكثر من عشرين سنة خلت • فربما كان على الباحث في «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي» أن يأخذ العبرة من تجربة تاريخية لربع قرن بينت ، في الواقع الاجتماعي الملموس ، عجز البنية الاجتماعية الكولونيالية عن توليد مثل تلك «الطبقة المتوسطة» ـ بسبب من تطور هذه البنية في اطار علاقة التبعية البنيوية للامبريالية ـ ، بدلا من أخذ العبرة من دراسة اقتصادية عمرها أكثر من ربع قرن • وقد يكون لهذه الدراسة ، أو لغيرها ـ كالدراسة التي وضعها ، في «التخلف» ، الاقتصادي نرسك ـ قيمة تاريخية في

وقتها • أما الرجوع اليها بعد ربع قرن من التاريخ الذي يؤكد خطأها النظري ، فان هذا ما لا يقبله البحث العلمي • كما ان البحث العلمي لا يقبل برفع مفهوم «التعاون» شعارا للعلاقات بين مجتمعاتنا الكولونيالية وبين البلدان الامبريالية ، في اطار تلك العلاقة من التبعية البنيوية • وكيف يقوم «تعاون نزيه بين الدول» ، وبالتالي ، بيننا وبين الدول الامبريالية ، كما يدعو الدكتور بوحوش الى ذلك ، في اطار تجدد هذه العلاقة من التبعية البنيوية للامبريالية ؟ هذا «التعاون» ، في هذا الاطار ، هو الذي تريده وتدعو اليه برجوازياتنا الكولونيالية المسيطرة في عالمنا العربي •

حين يصل هذا «الفكر العربي» الى هذا الحد من التبرير الايديولوجي لسيطرة البرجوازيات العربية ، يتوقف الفكر العلمي عن المناقشة ، لأن بينه وبين ذاك الفكر حدا هو الفاصل الطبقي في الصراع بين ضرورة الحفاظ على علاقات الانتاج الكولونيالية القائمة ، وبين ضرورة التحويل الثوري لبنية العلاقات هذه •

وفي تحويل هذه العلاقات بالذات تكمن عملية تحررنا الوطني من الامبريالية ، لان وجود الامبريالية في مجتمعاتنا العربية يكمن في وجود هذه العلاقات نفسها من الانتاج الكولونيالي • لذا كانت حركة الصراع الطبقي في عملية تحويل العلاقات هذه هي هي حركة التحرر الوطني ، وكانت ، بالتالي ، عملية الانتقال الى الاشتراكية في الحركتين واحدة ، لان الحركتين حركة واحدة • في ضوء هذا المنطق يجب النظر في الاستعمار وفي علاقتنا به ، وهذا – كما يبدو لنا – ما غاب عن منطق الفكر الذي عالج هذه المشكلة في ندوة الكويت •

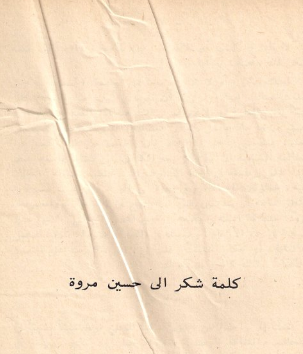


لقد تمثل في هذه الندوة مختلف التيارات الايديولوجية في العالم العربي، ما عدا تيار الفكر العلمي في ايديولوجية الطبقة العاملة. ولهذا الغياب دلالته على احتدام الصراع الطبقي في حركة التحرر الوطني بين هذه الطبقة الثورية وبين مختلف البرجوازيات العربية المسيطرة. ومع احتدام هذا الصراع، أخذت تتأكد، في الوعي الاجتماعي لجماهيرنا الشعبية، الضرورة التاريخية لوجود الطبقة العاملة في قيادة حركة التحرر الوطني، لا سيما بعد وصول هذه الحركة الى المأزق الطبقي الذي أوصلتها اليه قيادة البرجوازية الصغيرة. وكلما تأزم الصراع الطبقي كلما أزداد وضوحا، فظهر فيه قطباه الرئيسيان: طبقة عاملة هي الطبقة الثورية النقيض، وبرجوازية كولونيالية مسيطرة. فحول هذين القطبين تتكون التحالفات الطبقية: اما تحالف ثوري بقيادة الطبقة العاملة، واما تحالف رجعي بقيادة البرجوازية الكولونيالية المتجددة. في هذا الافق الضروري، أي في أفق هذه الضرورة التاريخية، تسير حركة التحرر الوطني في مرحلتها الراهنة، لا سيما بعد ما نراه من انتعاش البرجوازيات العربية المسيطرة. والانتعاش هذا، بحد ذاته، يؤكد احتدام الصراع الطبقي، فيؤكد، في الوقت نفسه، الدور التاريخي للطبقة العاملة في قيادة حركة

التحرر الوطني . في ظروف هذه المرحلة التاريخية بالذات ، عقدت ندوة الكويت ، فسيطر فيها **فكر واحد** تكرر في وجوه منه متنوعة هي تاكيد لوحدته الايديولوجية . لقد دارت الابحاث كلها تقريبا حول فكرة واحدة هي أن ازمة العالم العربي تكمن في «تخلفه» ، وأن سبب هذا «التخلف» هو استمرار **الماضي** في الحاضر **متماثلا بذاته** دون **اختلاف** أو تغيير . لذا كانت الازمة هذه أزمة «الحضارة العربية» . فلا بد ، في معالجة هذه الأزمة ، من الانتقال الى الحاضر الذي هو حاضر العصر التكنولوجي ، والانتقال هذا يتم بالتمثل بهذا الحاضر ، بقيادة البرجوازيات القادرة على القيام به . والبرجوازيات هذه تمر الآن ، بعد حرب تشرين الأخيرة ، بمرحلة انتعاش تتميز بانفتاح تام على الامبريالية التي هي حاضر العصر . لذا ، كان من الطبيعي جدا الا تكون حركة التحرر الوطني محور التفكير في ندوة الكويت ، والا يكون موضوعا رئيسيا فيها هذا الشكل المتجدد الذي تأخذه علاقة التبعية البنيوية للامبريالية في هذه المرحلة من انتعاش البرجوازيات الكولونيالية ، والا تكون القضية الاساسية ، بالتالي ، قضية الانتقال بالعالم العربي ، ليس من ماضيه الى حاضر الغير ، بل من واقعه الكولونيالي الحاضر الى الاشتراكية .

لقد كان الفكر المسيطر في تلك الندوة واحدا ، برغم تنوع وجوهه . وأساس الوحدة من هذا الفكر هو **المنطق الواحد** الذي يحركه ، والذي هو **منطق التماثل** . فليس غريبا أن يُغيَّب الفكر العلمي عن هذه الندوة ، لأنه ، على نقيض هذا الفكر المسيطر الذي هو فكر الطبقة المسيطرة ، يجد أساسه النظري في **منطق الاختلاف** أو التخالف ، أي في **منطق التناقض المادي** . وبين منطق التماثل ونقيضه هذا **اختلاف** هو القائم بين

ظاهر الواقع وحقيقته المادية التاريخية . ولما كان الفكر الذي يتحكم به منطق الطبقة المسيطرة ، **فكراً أكاديمياً** «جامعياً» ، فان الفكر العلمي لا يتكوّن في الفكر العربي داخل الأجهزة الايديولوجية للدولة ، كالجامعات أو غيرها ، بل يتكوّن خارجها ، وبنقض لها في الممارسات الثورية للطبقة العاملة ولحزبها الطليعي . (من الخطأ القول ان الجامعة ، في الدول العربية ، هي «مؤسسة علمية» ، كما يقول الدكتور محمد جواد رضا . بل هي جهاز ايديولوجي للدولة ، وبالتالي ، مركز - ان جاز التعبير ، - لانتاج الايديولوجية الطبقية المسيطرة) . ربما كان هذا قدر الفكر العلمي في ضرورة تكوّنه كنقض للفكر الاكاديمي الذي يتجسد في فكر الطبقة المسيطرة . هكذا تكوّنت الماركسية اللينينية ، وهكذا ستتميز في انتاجها الفكر العربي الجديد ، من حيث هو ، في علميته ، نظرية حركة التحرر الوطني .



كلمة شكر الى حسين مروة

- ١ -

لا للمدح أكتب أو للاطراء ، بل لحاجة بي أن أقول كلمة شكر لك ومحبة ، يا أبا نزار .

لعلك تذكر ، أو لا تذكر ، يوماً من أواسط الخمسينات حين طلبتُ منك ، بحياء وتردد ، أن تقرأ لي أول نص كتبتُ . كان شيئاً يشبه القصة أو الاعتراف ، نقلتُ فيه إلى اللغة حدثاً ولَّد في نفسي مزيجاً ساذجاً من مشاعر الغضب والتمرد . كنت أبحث عن عمل ، فنصحني أحد الأقرباء بأن أطلب من ثري كبير من الطائفة الشيعية أن يضع توقيعه الكامل على بطاقة باسمه يدعم فيها طلبي وظيفة في أحد المصارف التي تحتضن أمواله . ذهبت إليه ، خطوتين الى الأمام وخطوة الى الوراء ، ووقفت عند بابه أنتظر ساعة أو ساعتين قبل أن يسمح لي بالدخول . وانصرفت مزوَّداً ببطاقة اسمه وتوقيعه . رفض المصرف طلبي . كنت عديم الموهبة في جمع الأرقام ، وضعيفاً في اللغة الأجنبية . ثأرت للنفس بالكتابة ، أو هكذا ظننتُ . قلتَ لي : ثابرْ . ثابرتُ على التمرد والكتابة . تلك كانت نصيحتك .

- ٢ -

لست إلاَّ واحداً من آخرين . كنا للوعي نولد شيئاً فشيئاً في صفحات « الثقافة الوطنية » و« الأخبار » ، نكبر بسرعة في المظاهرات ، وتتكاثر علينا الأسئلة . بصبر كنتَ تجيب ، وبثقة تدفعنا إلى القراءة . كأنك تنتظر . وكأن دربك دربنا الآتي . إنه حدس المناضل ، إذ يرى بالقلب ، والقلب عين العقل عنده .

لم نكن بعد شيوعيين. حذّرونا في المدارس والمجالس والنوادي. هددونا في الشوارع. قالوا: الشيوعيون ضد القومية والعروبة والوطن. ضد الوحدة والتراث، وضد الاسلام أيضاً. كان صعباً أن نكون شيوعيين، وأصعب ألاّ نكون. وألحَّ عليَّ السؤال كثيراً: ما الذي يجعل من المثقف مناضلاً؟ ومن الكاتب كادحاً؟ كنا نرى إليك وإلى غيرك ممن كنا نقرأ لهم ونستمع إليهم يتحدثون عن الأدب والفكر والنقد والسياسة، ونتساءل: ما الذي يجعل مثل هذا النوع من المثقفين يرضى بمثل هذا النوع من الحياة القاسية حتى التقشف؟ ربما كان في السؤال كثير من السذاجة، لكنه كان مطروحاً بجدية كبرى. وما كان الجواب جاهزاً. وما أتى دفعة واحدة. كان ينضج في التهاب الأحداث وتسارعها، ويزداد وضوحاً في نهوض الحركة الوطنية ضد الامبريالية وضد الرجعية في مصر بعد تأميم القناة، وفي العراق بعد ثورة تموز ١٩٥٨، وفي لبنان بعد الانتفاضة الشعبية ضد شمعون. وكانت أيام الصيف من هذه السنة تمر بنا مليئة بنقاش. فيَّ أينما كنا. كل الأماكن كانت صالحة للنقاش: الطرقات والمقاهي والسينما، وأمام بائع الجرائد في شارع المعرض بالقرب من التياترو الكبير، وفي شارع سوريا تحت القناطر حيث يمتد صف طويل من المكتبات. وفي بيتك المتواضع، يا أبا نزار، في شارع البربور، حيث كان ينعقد دوماً مجلس الثقافة الوطنية والفكر التقدمي. كنا نشرب الشاي، ونتعلم منك الفرح في النضال.

نحن جيل بكامله حملنا إلى الثقافة شيئاً من مجلسك.

أقرأ اليوم شيوخاً في الثلاثين أو ما دونها، وأعجب للحياة كيف تنضب في عروقهم، وتجفُّ كلماتهم ولمّا تكتمل بعد أو تينع. وأراهم ينكفئون بها إلى ما قبل، كأن بهم داء الموت، وفي العيون اصفرار وضباب. انتهى زمن الأمل فيهم وشحبت أيامهم، كأنهم في دار عجزة، ينتظرون انطفاءهم، وينظّرون اليأس والعدم.

كيف لا أقارن، وأنت تُقدم، في الستين من عمرك أو ما بعدها بقليل، فتيّاً رشيقاً حتى التهور، على عمل موسوعي يتهيّب من الإقدام عليه غيرك؟ وتبدأ من جديد رحلتك إلى العلم والمعرفة. كنتَ قد بدأتها من قبل، لمّا تركتَ، في مطلع عمرك، قريتك «حداثا» في جبل عامل، أو قل في جبل التراث من لبنان، وذهبت إلى النجف الأشرف لتصير شيخاً أو مرجعاً في الدين وعلومه. لكنك تركت العمامة، وظل فيك التراث تحمله في درب آخر هو الذي قادك إلى حزبك، وإلى الفكر الذى به ستنظر في التراث، موضوع علمك. هكذا انطلقت في مسيرتك الفكرية من التراث، وعدت إليه، مزوّداً بمنهج يمكّنك من تملّكه المعرفي، أو من محاولة هذا التملّك. وكنت رائداً في هذه المحاولة، وجريئاً أيضاً. وها هو مؤلفك الضخم الذي أنجزته في جزئين على أبواب طبعته الثالثة، يستثير النقد من كل صوب، سلباً أو ايجاباً، فيحتدم به النقاش من جديد حول قضايا التراث ومناهج دراسته.

لقد قرأتُ الكثير من هذا النقد ومن هذا النقاش، وما زال كتابك مركزاً لهما، فالمعركة مستمرة حوله، يدخل فيها العالم وغير العالم، الأخصائي وغير الأخصائي، وتكثر فيها الأفكار

المتضاربة التي تجد فيها العميق والسطحي معاً. فأحياناً يتقدم البحث، وغالباً ما تحدث البلبلة. فكيف ننظر في كتابك، وكيف ننظر في نقده؟

- ٤ -

أطرح هذا السؤال وأتردد في الإجابة عنه، ربما لأنني لست مؤهلاً لذلك، فثقافتي في ميدان التراث لا تعطيني حق هذا النظر الذي يتطلب ثقافة موسوعية كثقافتك. ومع هذا، سأسمح لنفسي بإبداء بعض الملاحظات على الكتاب وعلى نقد له أرى في نقضه ضرورة يفرضها النظر في التراث ومنهج النظر فيه.

أبدؤها بملاحظة حول عنوان الكتاب نفسه، لسببين: أولهما أن هذا العنوان «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية» يكاد يختصر موضوع عملك، أو قل إن فيه تكثيفاً مشروعاً لحركة فكرك في استكشاف التراث ومعرفته. أما السبب الثاني، فهو أن تياراً بكامله من النقد انصب فيه النقد على موضوع عملك هذا، فكان رافضاً له من أساسه، ورافضاً لمنهج من النظر في الفلسفة العربية الاسلامية هو منهج النظر في النزعات المادية في هذه الفلسفة؛ بل كان رافضاً رفضاً مبدئياً، أو قل قبلياً، وجود هذه النزعات فيها، وإمكانية هذا الوجود بالذات. المشكلة التي يطرحها مثل هذا التيار من النقد، برفضه هذا، لا تنحصر في حدود الفلسفة العربية الاسلامية ولا تقتصر عليها، بل تتعداها لتنطرح على كل فلسفة، قديمة أو جديدة، وعلى كل فكر أيضاً، مهما اختلفت حقول تحركه المعرفية. إنها مشكلة الفكر الذي به ننظر في التراث أو في غيره، سواء أكان هذا التراث فلسفة أو غير ذلك، وسواء أكانت الفلسفة هذه إسلامية

أو غير ذلك، قبل أن تكون مشكلة هذا التراث أو هذه الفلسفة. والطابع القَبْلي لذاك الرفض أو نقيضه يؤكد صحة قولنا، ويؤكد ضرورة أن يبدأ النقاش حول التراث، قبل النظر فيه، بنقد الفكر الذي به ننظر في هذا التراث. فأي فكر يتضمنه ذلك التيار من النقد الرافض مبدأ وجود نزعات مادية في الفلسفة الاسلامية؟ وما هي منطلقات هذا الفكر، وما هو منهجه؟

- ٥ -

ثمة مقولة شهيرة في الفكر الماركسي تؤكد أن بالامكان النظر في تاريخ الفكر الفلسفي، من حيث هو تاريخ الصراع فيه بين تياريه العريضين: تيار المثالية وتيار المادية، وأن كل واحد من هذين التيارين قد يظهر في أشكال تختلف باختلاف الشروط التاريخية والمعرفية الخاصة بتجدد حركة الصراع بينهما. من فضائل هذه المقولة أنها تسمح بعقلنة الأحداث الفلسفية وتساعد على اكتشاف البنى التي فيها تنتظم في حقل إيديولوجي محدد تاريخياً، هو حقل الصراع بينهما، في ارتباطه العضوي بحقول الصراعات الاجتماعية الأخرى. فكما للتاريخ عقلانيته، من حيث هو تاريخ الكل الاجتماعي الذي له أيضاً عقلانيته في ابنائه الداخلي وتماسكه في كل واحدٍ معقّد، كذلك للفكر بعامة، وللفكر الفلسفي بخاصة، عقلانيته، سواء في ابنائه الداخلي وتماسكه في وحدة التناقضات والصراعات بين تياراته، أم في حركته التاريخية التطورية في إطار البنية الواحدة، وفي حركة قفزاته البنيوية التي ينتقل فيها من بنية إلى أخرى بأشكال مختلفة، منها على سبيل المثال لا الحصر، شكل. تتفكّك

فيه بنية سابقة فيا تتكون بنية أخرى غيرها ، ومنها أيضا غير هذا الشكل ، بحسب اختلاف الشروط والحقول المعرفية . نحن إذن أمام أحد أمرين : إما أن نقبل بوجود عقلانية تحكم حركة التاريخ والمجتمع والفكر ، فتكون معرفة التاريخ والمجتمع والفكر حينئذ ممكنة ؛ وإمَّا أن نرفض وجود مثل هذه العقلانية ، فنرفض ، تالياً ، بهذا الرفض نفسه ، المعرفة وإمكانها . وأقصد بالمعرفة هنا المعرفة العلمية . وحين أقول بضرورة وجود تلك العقلانية ، لا افترض ، بالطبع ، أنها واحدة في التاريخ والمجتمع والفكر ، ولا أفترض أنها واحدة في كل حقل من حقول الفكر أو ميدان من ميادين المعرفة ، بل أقبل باختلافها من حقل إلى آخر ، ومن إطار إلى آخر ، وأؤكد هذا الاختلاف فيا أؤكد تمفصلها على العقلانيات الأخرى في وحدة الكل الاجتماعي المعقد . أفترض هذا كمنطلق ضروري للنظر ، ثم أبحث في الأشكال التاريخية المميزة التي فيها توجد مثل هذه العقلانية ، وفيها تتمفصل على غيرها في وحدة هذا الكل الاجتماعي التاريخي الواحد ، وتتغير أو لا تتغير في تمرحله .

- ٦ -

لا أدخل في بحث نظري ، بل أتابع ما بدأت فأقول إن تلك المقولة الماركسية يعرفها الكثيرون ، ويعرفها أيضاً ذلك التيار من النقد الذي نحن الآن بصدد نقضه . لكنه ، أغلب الظن ، يعرفها مشوَّهة ، وهو الذي يشوِّهها ، لأن الفكر الذي يستند إليه فكر ميتافيزيقي ، يظهر بوضوح في فهم الصراع بين المثالية والمادية على الوجه التالي : إما أن يكون الفكر مثالياً بكامله ، صافياً في مثاليته ، وإما أن يكون مادياً بكامله ، صافياً في ماديته ، فلا

يحتمل هذا وجود أي عنصر أو نزعة مثالية خفية فيه، ولا يحتمل ذاك، بالعكس، وجود أي عنصر أو نزعة مادية فيه. لا وجود، بتعبير آخر، في الفكر الواحد، لصراع بين نزعتين، بل الصراع هذا قائم، إن كان موجودا، بين مجموعتين متماسكتين من الفلاسفة الأفراد، كل واحدة منها تمثل إحدى النزعتين. فإذا نظرنا، بهذا الفكر، في الفلسفة العربية، وجدنا أن هذه الفلسفة إسلامية، وهي لأنها كذلك، لا بد من أن تكون خالية من أي شائبة مادية. هكذا يتعطل الصراع في هذه الفلسفة بين النزعتين، ويظهر فيها مظهر الصراع بين شكلين أو أكثر من النزعة المثالية الواحدة - بين العقل والحدس، مثلاً، أو بين الفقه والتصوف - ، ويظهر موضوع بحثك كأنه باطل. وبنفي وجود أي نزعة مادية في هذه الفلسفة الاسلامية التي هي، في شتى تياراتها، صافية في مثاليتها، تظهر النزعات المادية فيها كأنها نتيجة إسقاط «الرغبات الذاتية» للباحث المادي عليها، على حدّ قول أحد النقاد. هكذا، بالاستناد إلى مثل هذا الفهم الخاطىء لمقولة الصراع بين المثالية والمادية، يأخذ عليك البعض «انتقائية» ترى بها في ابن سينا، أو غيره، مفكراً مادياً في نظريته للوجود مثلاً، بينما هو مثالي بحت في بنية فكره، وصوفي إشراقي أيضاً. فكيف تجتمع المثالية والمادية في الفكر الواحد؟

هذا ما لا يقدر على فهمه فكر ميتافيزيقي، وهذا ما لا يفهمه سوى فكر ديالكتيكي يحكمه منطق التناقض. والتناقض هو في قلب الأشياء قبل أن يكون في منطق الفكر. بهذا المنطق نظرت في الفكر الفلسفي الاسلامي، وكانت نظرتك فيه صائبة جريئة في منهجها. لئن رحتَ تستكشف النزعات المادية في هذا الفكر، على امتداد تطوره التاريخي، فليس لأنك رأيت فيه،

قبلياً، فكرا مادياً هو إسقاط منك عليه - كما يتهمك البعض - أو لأن بنيته الاسلامية أو المثالية قد غابت عنك، مع أنك، بالعكس، وعلى نقيض ما يتهمك به البعض الآخر، حاولت بإلحاح أن تبرز ميزة هذا الفكر بأنه إسلامي، حتى في بعض مواقفه المادية أو الإلحادية، لأن المشكلية الأساسية التي تحدده، في تكونه وتطوره وانبناء تياراته المتصارعة، هي مشكلية التوحيد التي بها يتميز من الفكر اليوناني، ومن كل فكر غيره تأثر به. ولم يكن استكشافك تلك النزعات المادية فيه نتيجة تفكيك بنيته وانتقاء عناصر منها على حساب عناصر أخرى تساقطت منه، بل لأنك فهمتَ تلك المقولة الماركسية فهماً ديالكتيكياً هو الذي في ضوئه حاولت أن تنظر في التراث الفكري العربي، فرأيت فيه وفي حركته التاريخية صراعاً بين النزعتين: المثالية والمادية، ورأيت الصراع هذا يحتدم فيه بين تيارات متعددة وحول قضايا مختلفة.

قد لا يكون هذا جديداً كلياً. لكن، ربما كان الجديد في أنك رأيت الصراع هذا وتتبعته في الفكر الواحد من كل مفكر، في فكر الكندي، مثلا، أو الفارابي أو ابن عربي أو اخوان الصفاء. لكنك، في الوقت نفسه، حاولت أن تبيِّن كيف كانت الهيمنة، غالباً، للطابع المثالي في هذا الفكر.

ربما يظهر للقارىء، للوهلة الأولى، أن التأكيد هو على وجود نزعات مادية أكثر منه على وجود الصراع بين هذه النزعات التي تسميها أحياناً، بلغة هيجلية، « جنينية »، وبين النزعات المثالية المهيمنة في الفكر الواحد، في إطار انتمائه إلى الفكر الاسلامي وتميزه به. وربما لم تعط أشكال هذا الصراع وأشكال هيمنة النزعة المثالية على النزعات المادية في بنية الفكر

الواحد حقها من البحث والاستكشاف، أو كان حقها منهما قليلاً إذا ما قيس بالجهد المبذول في التنقيب عن النزعات المادية واستخراجها. أقول هذا، ولا أجزم به، فلعل قراءتي كانت سريعة، أو غير وافية. لكن الواضح هو أن منهج البحث في هذا الصراع صحيح وضروري. فالقول عن فكر ما، كالفكر الاسلامي مثلاً، أو فكر واحد من ممثليه، إنه فكر مثالي أو ديني لا ينفي وجود نزعات مادية فيه، بل يعني أن النزعة المهيمنة فيه هي النزعة المثالية، وأن النزعات المادية، إن وجدت، فبشكل تخضع فيه لهذه الهيمنة، وتقوم بها في وحدة الفكر الواحد وتماسك بنيته التناقضية، أو الصراعية. كالقول عن فكر آخر إنه فكر مادي، فهو يعني أن ما قد يوجد فيه من عناصر مثالية تتنازعه أو تتجاذبه، إنما هي فيه خاضعة لهيمنة النزعة المادية التي بها تتماسك في وحدة بنيته. هذا يصح على الفكر الأفلاطوني المثالي مثلاً، كما يصح على فكر ماركس نفسه، لا سيا في بدايات تكوّنه. بهذا التناقض يتحرك الفكر وتدخل فيه حياة التاريخ، أو يدخل التاريخ وحركته المادية. وإلاّ، فإن التجوهر مصيره، أي الموت والجمود. ولا نفهم، حينئذ، من أين يأتي هذا الفكر، ولا نفهم كيف يتكون وينبني ويصير.



- ٧ -

بهذا المنهج نظرتَ في التراث، فكنت جريئاً في منهجك. وإذ خطوتَ به خطوتك الجديدة هذه، أخذ البعض عليك ما لم يقدر على فهمه، من أن التناقض في الفكر حركته، وأن الهيمنة

نيه هي للنزعة التي تحدده بأنه مثالي أو مادي، أو شكل منهما. لكنك، في بحثك في هذا الفكر عن النزعات المغلوبة فيه، كنت في موقع المغلوبين الذين تجاهلهم هذا التراث الفكري، حتى حين كان، في بعض أشكال أو تيارات منه، تعبيرهم، أو الصياغة النظرية لما هم عاجزون عن قوله في النظرية. ولا تناقض بين هذا الموقع وذاك المنهج، بل لعل العكس هو الصحيح. فأن تنظر في التاريخ من موقع الكادحين فيه، أو «المستضعفين»، وهم صانعوه، في صراع ضد من هم في موقع السلطة فيه ومن هم بالفعل أسياده، فهذا يفرض عليك اعتماد المنهج الذي اعتمدت، فما تركتَ الفكر يجري في حركته منفلتاً عن حركة التاريخ الاجتماعي وصراعاته، بل حاولت الربط بين الحركتين، كأنك وجدت في الثانية تفسيراً للأولى، فأرسيتَ الفكر على قاعدته المادية التي منها انطلقت في تتبع تطوره، واجتهدت كلما كان الاجتهاد ضرورياً لفهم تياراته وتكوّن مفاهيمه، وما أخافك الاجتهاد هذا، على وعورة مسالكه، وما انكفأت عنه، فاتهمك البعض ممن امتنع عن الاقدام على ما أقدمت عليه من مخاطر البحث والاجتهاد، بالاقتصادية حيناً، وبالميكانيكية أو الهيجلية حيناً آخر، لا عن حق، بل لمجرد أنك وضعت الظاهرة الفكرية أو الفلسفية في شروطها التاريخية المادية. لذا كان الاتهام موجهاً في الحقيقة ضد منهجك المادي أكثر منه ضد بعض نتائجه، أو ضد هذا التفصيل أو ذاك منها. وهذا، بحد ذاته، يؤكد صحة منهجك، ويؤكد في الوقت نفسه أن التراث بات مجالاً من مجالات الصراع الفكري الايديولوجي الراهن.

قد تخطيء في تأويل ظاهرة من الظاهرات الفكرية فترى في الصراع بين الجبرية والقدرية، مثلاً، صراعاً بين إيديولوجية الطبقات المسيطرة، في العهد الأموي أو ما بعده، وبين ايديولوجية القوى الاجتماعية الناهضة لهذه السيطرة الطبقية،

وربما رأى غيرك فيه صراعاً بين شكلين متقابلين من أشكال الايديولوجية المسيطرة الواحدة، من حيث هي ايديولوجية دينية. أو قد تميل الى حصر إيديولوجية الطبقات المسيطرة في المجتمعات العربية الاسلامية في إيديولوجية دينية مناهضة للعقل، فترى في التيار العقلاني في الفكر الاسلامي تعبيراً عن إيديولوجية القوى المناهضة لهذه الطبقات المسيطرة، كأن الايديولوجية المسيطرة ترفض كل عقل، من حيث هي إيديولوجية مسيطرة، أو كأنها ترفض العقل لأنها إيديولوجية دينية. ولماذا لا تكون هذه العقلانية في الفكر الاسلامي، كما نراها عند ابن رشد أو عند المعتزلة، عقلانية هذه الطبقات المسيطرة بالذات، ويكون هذا العقل، بالضبط، عقلاً دينياً؟. وقد تكون الأدلة التاريخية التي تأتي بها لتؤكد سيطرة هذا النمط من الانتاج أو ذاك في هذه المرحلة أو تلك غير كافية، أو قد يشوب بعض أحكامك شيء من التعسف، أو قد يكون استخدامك بعض المفاهيم النظرية المعاصرة في مجال الفكر الاسلامي في غير محله، أو قد يفلت من سيطرتك عليه هذا المفهوم أو ذاك من أدوات بحثك، فيضطرب البحث، أو قد تسمح لغتك، أو بعض الصيغ فيها، بالتساؤل عن نظرتك للتاريخ هل هي غائيّة أو خطيّة، أو غير ذلك مما هو قابل للنقاش في أكثر من موضع في كتابك.

لكن هذا شيء، والانطلاق من بعض تفاصيل البحث وجزئياته التي هو موضع نقاش، للوصول الى التشكيك في منهج التحليل التاريخي المادي للتراث الفكري العربي، ورفض هذا المنهج في مبدئه، شيء آخر. الحالة الأولى طبيعية، إن لم أقل ضرورية، لا سيا في مجال بحثك العريض الذي لا يمتد على مسافة زمنية طويلة وحسب، تبدأ من الجاهلية وتصل إلى ابن سينا، ثم

تطمح إلى الانتهاء عند ابن خلدون ؛ بل هو يشمل أيضاً ، بضرورة منهجه التاريخي المادي ، ميادين معرفية متعددة تستلزم دراستها ، أو حتى مقاربتها ، الإلمام باختصاصات من أهمها الاقتصاد والتاريخ والفلسفة ، وقدرة السيطرة عليها في تمفصلها الداخلي في حركة الفكر الكليّة . فكل بحث من هذا النوع لا يتكامل ، إذن ، إلا بأبحاث أخرى يستدعيها نقده وتعميقه في إطار المنهج الواحد . هنا تكمن أهمية بحثك ، في أنه كان رائداً ، اضطلعت به في مغامرة فكرية ما زالت تنتظر ناقديها حتى تستمر بهم وتتكامل .

أما الحالة الثانية ، فغير ذلك تماماً . إنها حالة من حالات الصراع الايديولوجي الراهن ، بين فكر مادي صريح في منطلقاته ، وفكر آخر يخجل منها ، فيعمل على إخفائها في أشكال مختلفة يظهر فيها مظهر المدافع عن صفاء الفكر المادي تارة ، ومظهر المدافع عن خصوصية الفكر الاسلامي تارة أخرى ، ويرفض ، في كل حال ، أن يكون لتيارات هذا الفكر المتصارعة علاقة بالصراعات الطبقية التي تظهر في المجتمعات العربية الاسلامية ، أو قل تتحرك فعلياً في أشكال محددة من الصراعات الدينية ، بسبب ارتباطها بالقاعدة المادية لهذه المجتمعات ، وليس بسبب انفكاكها أو استقلالها عنها . بل هو يرفض مبدأ البحث في هذه العلاقة ، فيرى في البحث فيها انحرافاً اقتصادياً أو ميكانيكياً أو غير ذلك في الفكر الماركسي ، عليه هو أن يقوّمه . بهذا التقويم ، يستحيل الفكر المقوِّم هذا فكراً ، قل عنه ما شئت ، لكنه ليس فكراً ماركسياً أو مادياً . فلماذا لا يصرح هذا الفكر بمنطلقاته ، بدلاً من أن يخجل منها؟ إنه ، في نهاية التحليل ، فكر مثالي ، كما سنرى لاحقاً ، لكنه يخجل من الاعتراف بذلك ، ويرفض أن يقال عنه إنه مثالي ، لعلمه أن في هذا القول إدانة موضوعية له ولمنطق نقده . وهو ،

برفضه هذا، يؤكد، من حيث لا يريد، وجود الصراع بين المثالية والمادية في كل فكر، بينما يرفض النظر، في ضوء هذا الصراع، في تاريخ الفكر. ولهذا كله دلالة تاريخية بالغة، فما هي؟

- ٨ -

لقد مضى زمن كانت الغلبة فيه للمثالية في الصراع بين النزعتين، فكان الفكر المثالي غازياً مختلف قارات المعرفة، وكان جريئاً في غزوه، مؤكداً من موقع هيمنته وغلبته طابعه المثالي، معترفاً به. كان فكراً امبريالياً، ينظر من علٍ إلى نقيضه الفكر المادي، فيرى فيه ابتذال الفكر والمعرفة. إنه زمن الامبراطوريات الافلاطونية أو الديكارتية أو الكانطية أو الهيجلية. أما الفكر المادي، فهو الذي كان خجولاً مغلوباً على أمره، مستضعفاً. لذا كان الفكر يتقدم في المعرفة من جانبه المثالي الغازي أكثر منه من جانبه المادي المقهور، وكان الجانب هذا منه يأخذ، بالتالي، في التعبير أشكال نقيضه. لذا كان النقد ضرورياً للكشف عن نزعات مادية من الفكر هي موجودة فيه في هذه الأشكال المهيمنة بالذات، من حيث هي أشكال وجود الفكر المثالي، والفكر المادي أيضاً: إن هيمنة المثالية في تاريخ الفكر الفلسفي تعني في ما تعنيه، إذن، أن الأشكال المهيمنة التي فيها يوجد نقيضها الذي هو المادية، هي بالضبط أشكال الفكر المثالي نفسه. هكذا كان يطمس الصراع في الفكر بين النزعتين النقيضين، بوجود الفكر المادي في هذه الأشكال من هيمنة الفكر المثالي فيه، أي بانتفاء استقلاله، وبوجوده أسير علاقة التبعية التي تربطه، في شكل وجوده، أي في بنيته بالذات، بالفكر المثالي. أو قل كان الصراع هذا، على الأقل.

ملجوماً بينهما، وكان، بالتالي، ملجوماً أيضاً تطور الفكر المادي، بسبب ارتطامه المستمر بعائق تطوره، أي ببنيته التبعية. وما هذا العائق، إذن، سوى التربة النظرية للفكر المثالي التي فيها كان يتكوّن ويتطور ضدّيّاً، لكن تبعيّاً. ففي تربة الفكر العقلاني الاسلامي، ومن داخل مشكليته التي هي، قبل كل شيء، مشكلية دينية.

وانطلاقاً من القبول بها وليس من رفضها، كانت تتكون عناصر من فكر مادي عند هذا الفيلسوف أو ذاك، أو تتّضح نزعات مادية في ظل هيمنة مثالية ذلك الفكر، لكن في صراع داخلي معها يتفاوت من فيلسوف الى آخر. كما أن هذه النزعات نفسها نجدها تعتمل في الفكر الاشراقي الصوفي نفسه، كما بيّنتَ في كتابك. بل لعلنا نجدها في هذا الفكر بالذات أكثر مما نجدها في الفكر العقلاني، ونجدها فيه أشدّ وأقوى، إذا أحسنّا قراءة الأشكال التي تظهر فيها مقلوبة أو متغايرة - كما في الرفض الصوفي للتنزيه المطلق لله، في شهوة الاتحاد به والفناء فيه - كأن حركة تغايرها هي بالفعل حركة سيرورتها في هذا الفكر الصوفي، وإذا أحسنّا أيضاً ربط حركة الفكر بحركة الواقع الاجتماعي، كما فعلت في فصل التصوف من كتابك.

لكن هذا الزمن الذي كانت فيه الهيمنة للمثالية، بدأ يتغيّر تغيُّراً جذرياً في مختلف حقول المعرفة، بحيث أن علاقة الهيمنة في الصراع المستمر بين النزعتين قد انقلبت وصارت بشكل واضح في صالح المادية. لم يأت هذا التغيُّر، بالطبع، فجأة أو مرة واحدة، برغم كونه قد تحقق بثورة فكرية نظرية هائلة هي، بالضبط، الثورة الماركسية. لقد كان لهذه الثورة مقدماتها المعرفية، كما أنها ارتبطت بشروط تاريخية اجتماعية محددة هي

الشروط المادية لسيرورة التحويل الثوري، من حيث هي سيرورة تقويض الرأسمالية والانتقال إلى الاشتراكية. بهذه السيرورة الثورية يرتبط التغير في علاقة الهيمنة بين النزعتين في الفكر الفلسفي في صالح المادية. لم يعد من السهل على الفكر، إذن، إن كان مثالياً، أن يُقرَّ بمثاليته أو أن يصرح بها. سيكون عليه، بالعكس، أن يدفع عنه هذه التهمة، بكل شكل ممكن، حتى يتمكن من متابعة الصراع ضد الفكر المادي المهيمن، أو الطامح إلى الهيمنة. وكل الأشكال صالحة عنده لمتابعة هذا الصراع: باسم الدين والايمان ضد الكفر والإلحاد، باسم الواقع وغناه ضد الفكر وفقره، باسم الحياة وتفاصيلها ضد النظرية وهيكليتها، باسم المُعاش ضد العلم. باسم الخيال ضد العقل، باسم الحرية والابداع ضد كل نظام معرفي، باسم الجدلية ضد الميكانيكية أو الاقتصادية أو غيرها من الانحرافات، باسم الفرد ضد كل سلطة أو مؤسسة، لكونها سلطة أو مؤسسة، باسم التراث ضد الآخر بما هو آخر، وباسم الاسلام وخصوصيته ضد كل ما ليس هو أو هي.

عند هذا الشكل الأخير من سلسلة هذه الأشكال التي بإمكانها أن تتابع في حلقات أخرى، أودُّ الوقوف قليلاً لننظر معاً في منطق من الفكر ما زال يُحْدث في حقل الصراع الايديولوجي بعض جلجلة.

- ٩ -

لقد أخذ عليك البعض ممن يستهويه منطق «الخصوصية» تناقضاً قال إنك واقع فيه بين موضوع بحثك ومنهج هذا البحث، فتسائل: كيف يمكن النظر في هذا التراث، وهو إسلامي، بمنهج من الفكر هو غريب عنه، أو ربما كان نقيضه؟

هل بالمادي نفهم الديني، وهل هذا المنهج من التحليل الماركسي صالح للنظر فيه، أو قادر عليه؟

هذا السؤال يتضمن جوابه: يجب النظر في التراث بفكر التراث وحده، فلا يفهم الاسلامَ إلاّ الاسلامُ، ولا يفهم ابن رشد أو ابن خلدون أو الفارابي أو غيرهم إلا ابنُ رشد أو ابن خلدون أو الفارابي، فبفكر هؤلاء يجب النظر في فكرهم، وبمفاهيم هذا الفكر دون غيره يمكن أن نفهم مفاهيمه. هذا هو الوجه الأول من الجواب. أما الوجه الآخر، فهو نتيجة له، ويمكن إيجازه كما يلي: كل علاقة يقيمها الفكر الماركسي ومنهجه بالفكر العربي وتراثه الاسلامي هي علاقة خارجية لا يصلح فيها الأول للنظر في الثاني، لأنه ليس منه، غريب عنه، من حيث هو فكر مادي وفكر غربي أيضاً. فالعلة، إذن، هي في ماركسية غربيّة تحاول أن تفرض نفسها من خارج على خصوصية شرقية إسلامية ترفضها رفضاً مبدئياً، أي قَبْلياً. وقد يجد بعض المتمركسين من هواة «الخصوصية» حلاً تلفيقياً - هل هو تراثي؟ - لهذه المعضلة بالقول إن على الماركسية أن تتأسلم إن هي أرادت أن تعيش في دار الاسلام، أو أن تصير ماركسية وطنية أو شرقية أو عربية - وربما غير ذلك - إن هي أرادت أن يكون لها موقع قدم وطني في بلاد الشرق أو العروبة، أي أن تتخلّى عن مفاهيمها الكونية لتدخل في دائرة المفاهيم الخصوصية، وتقطع علاقتها المعرفية بأصل الخطيئة فيها، والخطيئة هذه من أصل غربي.

هل يصمد مثل هذا الفكر للنقد؟

الوجه الأول من الجواب الذي يتضمنه سؤاله يقود، بمختلف الأشكال التي يظهر فيها، إلى إبطال كل معرفة بالتراث، فينحصر النظر في التراث عنده في تكرار رتيب لعناصر الفكر

التراثي، لينغلق فيه الفكر هذا على ذاته انغلاق الجوهر على الجوهر، ويفلت، بالتالي، من زمن التاريخ الذي هو زمن التغير والتحول في صراع الأضداد وعلاقة الاختلاف التي تتمفصل فيها بعضاً على بعض، ليدخل في زمن أسطوري يتجوهر فيه، إذ هو يتنمذج. فالنموذج لا يعرف إلا حركة واحدة هي حركة تكرار ذاته، أو حركة إعادته في نسخ عنه. هكذا يتكرر التراث في دراسات لا تنتج معرفته، بل تعيد ما قاله الأسبقون. وهل في اعادة القول إنتاج لمعرفته؟ قد يكون من المفيد للقاريء أن نشرح له أفكار هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة العرب أو غيرهم. لكن معرفة التراث لا تنحصر في هذا الشرح، على أهميته وفائدته التعليمية. إنها عملية أخرى مختلفة وأكثر تعقيداً. وهنا يكمن الجديد في منهجك، وهذا ما بيَّنته لنا بالتفصيل في مقدمة كتابك.

تقول في مقدمة كتابك إن التراث شيء، ومعرفة التراث شيء آخر، ولا يصح الخلط بينهما. فمشكلة التراث ليست في إحيائه أو في العودة إليه - وفي الحالتين استحالة - ؛ بل هي في إنتاج المعرفة العلمية بهذا التراث الذي هو موضوع معرفة. وفي هذا طرح جديد يختلف جذرياً عن كل طرح سابق يرى في التراث نموذجاً يجب تقليده أو الاهتداء به أو استلهامه، أو يفرض على الحاضر، باسم الأصالة والأمانة للذات، ضرورة أن يكون امتداداً للتراث يعيد إليه استمرارية تاريخية كانت قد انقطعت في فترة زمنية معينة، أو يرى في التراث عناصر ينتقي منها ما يخدم الحاضر، ويسقط منها ما لا يخدمه، فيشوّه التراث والحاضر معاً. ولعل أخطر طرح لمشكلة التراث هو هذا الطرح الذي يبحث في الماضي وفي عناصره التراثية عن مبدأ تفسير الحاضر، فيجد، مثلاً، في فكر الغزالي ونظام مفاهيمه مفتاح

فهم الفكر العربي المعاصر، من حيث أن الفكر الديني واحد في الاثنين، وهو فيهما المسيطر - أو السائد - في تماثله بذاته، متكرراً لا يتغير، على امتداد ألف سنة أو أكثر، برغم تغير الشروط المادية التاريخية واختلافها؛ أو يرى إلى الواقع الاجتماعي العربي الراهن بعين المفاهيم الخلدونية، كأن التاريخ لم يعرف في بلادنا شيئاً اسمه الرأسمالية أو الامبريالية أو التحرر الوطني أو سيرورة الانتقال إلى الاشتراكية.

تشترك هذه الأشكال المتعددة من طرح مشكلة التراث في أنها، كلها، تغيِّب علاقة الاختلاف بين الماضي والحاضر، وتقيم بينهما علاقة من التماثل يكرر الحاضرُ فيها الماضي، أو يظهر كأنه امتداد خطّي له. وفي هذا، كما قلتُ، تشويه للاثنين معاً.

- ١٠ -

ضد هذا التشويه السائد في الدراسات التراثية يرتسم منهجك، وضده تسير في محاولتك الجريئة، مؤكداً ان العلاقة بين الحاضر والماضي هي علاقة اختلاف تقيم بينهما مسافة مادية هي في أساس بنية الزمان، فلا سبيل إلى محوها إلا بالوهم، أو باحلال الأسطوري محل الواقعي، أو بإسقاط الحاضر على الماضي، بحيث يغيب هذا في صورة ذاك، أو بتغييب سحري للحاضر نفسه لا يبقى فيه سوى الماضي، أو نموذج منه يتكرر.

ولا سبيل إلى النظر في التراث إلا من موقع محدد في الحاضر، فبفكر هذا الحاضر يُنظر في التراث، وليس بفكر تراثي. هكذا تبقى المسافة قائمة تؤكد الاختلاف بين فكر تراثي وفكر ينظر فيه من موقعه في الحاضر. لكن هذا الموقع ليس واحداً، وليس

التراث أيضاً واحداً، بل هو متعدد بتعدد مواقع النظر فيه، مختلف باختلافها. لذا كان التراث مجالاً من مجالات الصراع الطبقي الايديولوجي المحتدم في المجتمعات العربية المعاصرة. فالنظر في التراث يبدأ فعلياً من النظر في الفكر الناظر فيه. والفكر هذا لا ينتمي إليه، بل إلى الحاضر، وهو الذي يحدده، بحسب الموقع الذي يحتله في الحقل الايديولوجي الراهن للصراعات الطبقية.

التراث موضوع معرفة، والمعرفة هذه تنتج بأدوات محددة لا يملكها التراث، بل الفكر الذي ينتج هذه المعرفة التي تختلف باختلاف أدوات إنتاجها. هذه الأدوات هي جهاز المفاهيم النظرية الذي بدونه ينشلُّ كل فكر، فلا يعود قادراً على أن يشتغل موضوعه - المادة الأولى - فينتج معرفته. إن الفكر الذي يأخذ عليك اعتمادك منهج التحليل الماركسي في النظر في التراث، ويرى تناقضاً بين هذا المنهج والفكر الاسلامي، موضوع بحثك، هو فكر يجهل، بكل بساطة، أن التراث موضوع معرفة، وان المعرفة هذه تُنتج، وأن سيرورة إنتاج المعرفة سيرورة معقّدة تتمفصل فيها عناصر متعددة من أهمها، إن لم نقل أهمها على الاطلاق، هو عنصر أدوات الانتاج. هنا تكمن شرعية منهجك، في هذه الضرورة الموضوعية في استخدام المفاهيم النظرية كأدوات لإنتاج المعرفة العلمية بالتراث. وكل باحث معرَّض لأن يقع في أخطاء معينة في استخدامه هذه المفاهيم أو تلك، وربما كانت هذه الاخطاء نتيجة لتأويل قد لا تحتمله هذه المفاهيم، أو قد يكون مضراً بها أو مبتعداً بعض الشيء عن إطارها النظري. وكل بحث يتضمن بالضرورة تأويلاً معيناً لمفاهيم هي أدواته، فتختلف حينئذ نتائج هذا البحث باختلاف هذا التأويل من باحث إلى آخر، لمفاهيم واحدة. هذا

أمر طبيعي يدخل في منطق البحث بما هو بحث. لكن هذا شيء، وشيء آخر هو القول بضرورة ألاَّ ننظر في الفكر الديني، مثلاً، أو في الفكر الاسلامي إلا بفكر ديني أو اسلامي، أو ألاَّ نستخدم، في النظر فيه أو في غيره، من المفاهيم إلا ما هو ينتمي إلى جهاز مفاهيمه الخاص. فهذا قول ليس فيه من العلم سوى الجهل به.

- ١١ -

يبقى سؤال يقود إلى الوجه الآخر من النقد: لماذا المفاهيم النظرية الماركسية، دون مفاهيم نظرية غيرها؟ ما الذي يفرض على الباحث أن يأخذ بمنهج التحليل الماركسي، ولا يأخذ بمنهج آخر من التحليل، في انتاجه معرفة التراث؟

بهذا السؤال ندخل في حقل آخر من البحث لا ينحصر في حقل الدراسات التراثية، بل يتضمنه ويشمل حقولاً أخرى، من بينها حقل دراسة الواقع الاجتماعي العربي الراهن. هواة «الخصوصية» يقولون، باختصار شديد، إن الماركسية غير صالحة لفهم واقعنا هذا في ماضيه وفي حاضره، وبالطبع في مستقبله أيضاً، لأنها «برَّانيَّة»، أي لأنها من نتاج «الغرب». يقولون هذا عن الماركسية، ولا أعلم إن كانوا يقولون الشيء نفسه عن البنيوية أو الفينومينولوجية أو السيميولوجية أو التحليل النفسي الفرويدي أو اللسانية (الألسنية) أو الفيزياء النيوتونية أو الفيزياء الاينشتاينية أو كيمياء لافوزييه أو الكيمياء العضوية، أو البيولوجيا الحديثة أو غير ذلك من ميادين العلوم

الطبيعية والاجتماعية الحديثة وتياراتها، وكلها علوم «برَّانية» ينطبق عليها مفهوم «الغرب». هل يقولون هذا الذي لا يقوله حتى جاهل أحمق؟

أما لماذا منهج التحليل الماركسي؟ فلأسباب عديدة نراها متشعبة في كتابك، منها أنه يتلاءم بالفعل مع موضوع بحثك، لأنه منهج تحليل مادي. ومنها أيضاً أنه وحده دون غيره يسمح بتحرر الفكر العربي الاسلامي من أسره في عالم الغيب الذي فيه يرى عالم الواقع المادي ويحاول فهمه. إنه، بتعبير آخر، يسمح للفكر المعلّق في سماء تصوراته وتجريداته بأن يعيد اكتشاف القاعدة المادية التي منها انطلق، فيتعرَّف نفسه بعد أن كان ينسى نفسه، أو ينسيه إياها فكر مثالي. لماذا لا يكون لفكر التوحيد قاعدته المادية؟ من الأرض يخرج هذا الفكر، لا من السماء، برغم أن السماء هي، لوعيه وفي وعيه، أصل له. ومتى كان الشيء كما في الوعي، أو في شكل منه، يتماثل به؟ هذا هو الفارق بين فكر مثالي يؤكد أن الأشياء بوعيها، فيعجز عن إنتاج معرفة التراث، لأن التراث عنده هو الشكل الذي يعي فيه التراث ذاته ويرى فيه إليها، وبين فكر مادي هو قاعدة لكل فكر علمي يؤكد الاختلاف بين الشيء ووعيه، فلا تماثل بينهما، بل تناقض، الشيء فيه هو، في حقيقته المادية الفعلية، غير الشكل الذي يظهر فيه للوعي المباشر، إن لم يكن نقيضه. لذا كان الوجود الاجتماعي المادي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي وأشكاله، وليس العكس.

من هذا الفكر انطلقت، إذن، في محاولتك إنتاج معرفة التراث، ومنه انطلقت لتؤكد، في ملموس بحثك، أن الفكر الثوري للطبقة العاملة هو القادر على التملك المعرفي للتراث. من

موقع اختلافه مع ما سبقه من أفكار، لأنه هذا الاختلاف نفسه، ولأن هذا الاختلاف أساسي لذلك التملك المعرفي، ولأن الطبقة العاملة وريثة كل ما هو ثوري في التاريخ. لهذا الفكر طابع علمي لأنه، بالضبط، فكر ثوري. والفكر العلمي، بما هو فكر علمي، له طابع كوني، ولا يصح فيه القول إنه شرقي أو غربي أو شمالي أو جنوبي، إلاَّ عند من ليس له من العلم سوى الجهل به، وبالتالي، العداء له. ليس مثل هذا الفكر الظلامي وريث التراث، حتى لو ادعى ذلك، وزاد فقال إنه فكر إسلامي. ما كان الفكر الاسلامي في تراثه ظلامياً. هذا ما بيَّنته في كتابك. وبيَّنت طموح هذا الفكر إلى التحرر والانعتاق من كل ظلم ومن كل ما هو ضد العقل وضد العدل، ليس في تياره العقلاني وحده، بل في تياره الاشراقي أيضاً. ربما يجب القول: لا سيما في تياره الاشراقي الصوفي هذا الذي يظهر فيه، بوضوح مأسوي، طموح هذا الفكر إلى التغيير الثوري لنظام الاستبداد. في هذا الفصل بوجه خاص، في فصل التصوف، يعطي منهج التحليل الماركسي ثماراً جميلة. فشكراً لك على ما زرعت في حقل الفكر العربي المعاصر من شجرة جديدة ما عاد بإمكان أحد من الباحثين إلاَّ أن يرى إليها في بحثه ويستدلَّ بها. شكراً لك يا أبا نزار، وألف تحية. ها نحن بانتظار دراستك المقبلة.

الفهـرس

الصفحة

ازمة الحضارة العربية
ام ازمة
البرجوازيات العربية

إن التراث شيء، ومعرفة التراث شيء آخر، ولا يصح الخلط بينهما. فمشكلة التراث ليست في إحيائه أو في العودة إليه - وفي الحالتين - استحالة -؛ بل هي في إنتاج المعرفة العلمية بهذا التراث الذي هو موضوع معرفة. وفي هذا طرح جديد يختلف جذرياً عن كل طرح سابق يرى في التراث نموذجاً يجب تقليده أو الاهتداء به أو استلهامه، أو يفرض على الحاضر، باسم الأصالة والأمانة للذات، ضرورة أن يكون امتداداً للتراث يعيد إليه استمرارية تاريخية كانت قد انقطعت في فترة زمنية معينة، أو يرى في التراث عناصر ينتقي منها ما يخدم الحاضر، ويسقط منها ما لا يخدمه، فيشوّه التراث والحاضر معاً.